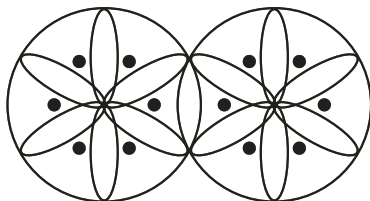


*Filozofia włoska  
w epoce  
Odrodzenia i Oświecenia*



*Zbigniew Drozdowicz*



*Filozofia włoska  
w epoce  
Odrodzenia i Oświecenia*



Poznań 2012

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ  
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM W POZNANIU  
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),  
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI  
Adriana Staniszevska

REDAKCJA I KOREKTA  
Michał Staniszevski

Copyright © Zbigniew Drozdowicz, 2012

Publikacja finansowana ze środków  
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych UAM w Poznaniu

ISBN 978-83-62243-37-2

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH  
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
60-568 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK  
ZAKŁAD GRAFICZNY UAM  
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

# Spis treści

OD AUTORA .....	7
-----------------	---

## Część pierwsza Odrodzenie

I. Charakterystyka ogólna .....	15
Wprowadzenie .....	15
1. Odrodzeniowy humanizm .....	18
2. Odrodzeniowa nauka ( <i>scientia</i> ) .....	25
3. Odrodzeniowa sztuka .....	29
II. Odrodzenie we Włoszech .....	33
1. Włochy w XIV i XV wieku .....	33
2. Ośrodki życia umysłowego .....	36
3. Filozoficzne motywy .....	41
4. Platonizm i platonicy .....	45
5. Arystotelizm i arystotelicy .....	56
III. Indywidualiści .....	77
1. Leone Battista Alberti .....	77
2. Niccolò Machiavelli .....	83
3. Giordano Bruno .....	92
4. Giulio Cesare Vanini .....	103

## Część druga Oświecenie

I. Charakterystyka ogólna .....	113
Wprowadzenie .....	113
1. Główne motywy .....	116
2. Oświeceniowa nauka i nauczanie .....	122
3. Oświeceniowa sztuka .....	128
II. Oświecenie we Włoszech .....	133
1. Włochy w XVIII wieku .....	133
2. Przeciw Kościołowi .....	140
3. Dziejopisarze .....	143

III. Indywidualiści .....	149
1. Giambattista Vico .....	149
2. Ludovico Antonio Muratori .....	158
3. Cesare Beccaria .....	161
4. Vincenzo Cuoco .....	167
BIBLIOGRAFIA .....	173

## Od Autora

Operowanie epokami w kulturze europejskiej ma zarówno swoich zwolenników, jak i przeciwników. W przekonaniu tych pierwszych ułatwia ono poruszanie się po tak ogromnie zróżnicowanym terenie, jaki stanowi ta kultura, a przynajmniej pozwala orientować się w tym gąszczu problemów i proponowanych rozwiązań według tego, co może uchodzić za typowe. Natomiast według drugich stanowi ono niedopuszczalne uproszczenie i spłylenie tego, co było tak różnorodne i różnorakie. Jednym i drugim nie można całkowicie odmówić racji. W historii badań nad kulturą europejską, w tym kulturą filozoficzną, pojawiało się bowiem zarówno wyodrębnianie takich epok, które posiadały historyczne uzasadnienia, jak i takie, które posiadały głównie uzasadnienie ideologiczne<sup>1</sup>. Problem jednak w tym, czy dopuszczamy jedynie to pierwsze, czy też uznajemy za uprawnione również to drugie, a także, czy można je na tyle wyraźnie od siebie oddzielić, aby nie mylić historycznych faktów z ich ocenianiem, czy też – co na to samo wychodzi – wartościowaniem. Podzielam opinię tych, którzy uważają, że jest to w gruncie rzeczy niemożliwe.

Nie może to jednak stanowić usprawiedliwienia dla takich działań, w których określonego rodzaju ideologia prowadzi do maksymalizowania tego, co w swoim czasie odgrywało raczej drugorzędne role i minimalizowania tego, co odgrywało role pierwszoplanowe. Nie może to również prowadzić do proponowania takich podziałów i ich granic, które – nie wiedzieć dlaczego – równie nagle się pojawiają, co znikają, i nie można dla tego zjawiska podać żadnego innego uzasadnienia poza uzasadnieniem

---

<sup>1</sup> Ideologię pojmuję tutaj – w znacznej mierze za Karlem Mannheimem – jako zbiór pod niejednym względem dopełniających się ogólnych idei, postulatów i hasel społecznych, wyrażających różnorakie potrzeby różnych grup społecznych i uzasadniających konieczność podjęcia takich działań, które by mogły doprowadzić do zaspokojenia tych potrzeb. Por. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.

ideologicznym. Nie może to w końcu stanowić uzasadnienia dla takiego myślenia o historii kultury, w którym poszczególne epoki układają się – jakby powiedział Georg F.W. Hegel czy Karol Marks – „z nieubłaganą koniecznością”, w taki „logiczny” ciąg zdarzeń, z których może wynikać tylko jedno: „nasi” zawsze mają rację i w historii liczą się w gruncie rzeczy tylko nasze racje; rzecz jasna, racje ideologiczne. Ten rodzaj myślenia Karl R. Popper nazwał historycyzmem, a jego zwolenników uznał za wrogów „społeczeństwa otwartego”<sup>2</sup>. Problem w tym, że takie myślenie o historii kultury (i nie tylko o jej historii) było udziałem nie tylko takich historyzujących filozofów, jak Hegel czy Marks, ale również tych, którzy – jak Platon czy Arystoteles – nie mieli ani specjalnego upodobania do refleksji historycznej, ani też nie zanotowali na tym polu bardziej znaczących sukcesów. Było ono także udziałem tych nader licznych historyków, którzy wprawdzie nie mieli filozoficznego przygotowania, ale zdobywali się na jakąś refleksję historiozoficzną, to jest taką, w której wskazywali na globalny sens historii.

Pytanie: „Czy historia ma sens?” zostało postawione przez K. R. Poppera w podsumowaniu do *Społeczeństwa otwartego*. Odpowiadając na nie, jego autor twierdzi, że „historia nie ma sensu”, a nie ma go dlatego, że „»historia« w takim znaczeniu, w jakim ludzie przeważnie o niej mówią, po prostu nie istnieje. Mówiąc bowiem o »historii ludzkości«, zakładają, że fakty składają się na historię ludzkości. [...] zakres faktów jest nieskończenie bogaty i wymaga selekcji. Zależnie od zainteresowań możemy na przykład pisać o historii sztuki lub języka, albo o historii obyczajów kulinarnych, albo o historii tyfusowej. [...] Nie ma historii ludzkości, jest tylko nieokreślona liczba historii wszelkiego rodzaju aspektów życia ludzkiego. [...] Tak właśnie musi odpowiedzieć każdy, komu nie jest obcy humanitaryzm, w szczególności każdy chrześcijanin. Pełna historia ludzkości musiałaby być historią ludzi. Musiałaby być historią wszystkich ludzkich nadziei, walk i cierpień. Bo żaden człowiek nie jest ważniejszy od drugiego. Jasne jest, że takiej pełnej historii napisać niepodobna. Co kryje się za tym teistycznym historycyzmem? Razem z Heglem patrzy on na historię [...] jak na scenę, czy raczej coś w rodzaju bardzo długiej sztuki Szekspira: a widzowie biorą albo »wielkie historyczne osobistości«

---

<sup>2</sup> K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 2006.



albo abstrakcyjną ludzkość za bohaterów sztuki. A potem pytają: »Kto tę sztukę napisał?« I myślą, że odpowiadają po chrześcijańsku, kiedy mówią »Bóg«. Ale myślą się. [...] bo sztuka została napisana (i oni o tym wiedzą) nie przez Boga, lecz przez profesorów historii»<sup>3</sup>.

Można oczywiście polemizować ze stanowiskiem K. R. Poppera w tej i w wielu innych kwestiach związanych z poszukiwaniem sensu historii lub w historii. Nie sposób mu jednak odmówić trafności we wskazaniu na długą historię tych poszukiwań oraz na głównych antagonistów w tej historycznej batalii o sens historii. Jednym z nich są ci, którzy z pozycji chrześcijańskich i dla potrzeb chrześcijańskiej wiary podejmowali próby znalezienia owego sensu i byli przekonani, że go znaleźli w swojej wierze w to, że za tymi wszystkimi większymi i mniejszymi wydarzeniami, które się zachodzą w dziejach, kryje się ręka Boga, który wszystko wie, wszystko widzi i wszystko może uczynić, a w swoich czynach kieruje się wolą zbawczą<sup>4</sup>. Wierzyli i wierzą w to zarówno zwyczajni chrześcijanie, jak i ci wielcy teolodzy pierwszych wieków chrześcijaństwa nazywani Ojcami Kościoła. Jednym z nich był Aureliusz Augustyn (św. Augustyn), autor monumentalnego dzieła pt. *Państwo Boże*. Przedstawił w nim taki obraz wcześniejszej i późniejszej kultury, w którym pojawiają się wprawdzie różne epoki, a w nich różne pokolenia i bardziej lub mniej znaczące postacie, ale wszystkie one zaczynają się od Królestwa Bożego i zmierzają do Królestwa Bożego<sup>5</sup>. W wiekach średnich niewiele było takich, którzy

<sup>3</sup> „Zdaje sobie sprawę, że poglądy takie spotykają się z najostrzejszym sprzeciwem z wielu stron, w tym także ze strony niektórych obrońców chrystianizmu. Bo chociaż trudno byłoby znaleźć w Nowym Testamencie coś wspierającego taką doktrynę, często uważa się za dogmat chrześcijański ideę, iż w historii objawia się sam Bóg, że historia ma sens i że jej sensem są cele boże. Historycyzm uważa się wtedy za niezbędny składnik religii. Z tym nie mogę się zgodzić. Twierdzę, że pogląd ten jest czystym bałwochwalstwem i zabobonem nie tylko z racjonalistycznego czy humanistycznego, ale i chrześcijańskiego punktu widzenia”. Tamże, s. 342 i nn.

<sup>4</sup> „Mówiąc o zbawczej woli Boga nie chodzi, zgodnie z wypowiedziami Pisma Świętego, o jakiś statycznie konieczny przymiot Boga, lecz o wolne, osobowe »postępowanie« objawione w sposób ostateczny i nieodwołalny dopiero w Jezusie Chrystusie, do którego zmierzano ono w swojej historii [...] i w którym znalazło swoje dopełnienie”. Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 550.

<sup>5</sup> „Pierwsza mianowicie Epoka [...] jest od Adama do potopu, druga od potopu do Abrahama. Nie są one podobne jednako przestrzenią czasu, lecz liczbą pokoleń; jedna i druga zawiera po dziesięć pokoleń. Odtąd już, jak Mateusz Ewangelista wypomina,

dobrze rozumieli sens tych i innych wyjaśnień Ojców Kościoła, ale też niewielu ich rozumienie było potrzebne do zaspokojenia ich duchowych potrzeb. Wielu natomiast było takich, którzy ten trud wyjaśnienia czasu danego ludziom i przeliczenia go na epoki, stulecia i poszczególne lata skłonni byli powierzyć owym nielicznym i uznać, że z tego zadania wywiązują się tak jak powinni. Jeszcze więcej było takich, którzy – jak twierdzi Jacques Le Goff – byli „zauroczeni cyfrą”<sup>6</sup>.

W kulturze europejskiej duże znaczenie przywiązywano przy tego rodzaju liczeniu i wyjaśnianiu dziejowych wydarzeń do tzw. liczb pełnych, takich jak dziesięć i jej wielokrotność. W wiekach średnich niejednen z astrologów przepowiadał, że w momencie, gdy historia świata dojdzie do takiej liczby lat, nastąpi jego koniec. Najpierw miał to być rok 400, a gdy ta przepowiednia się nie sprawdziła, przesuwano to przerażające ludzi wydarzenie na koniec kolejnych stuleci. Szczególnie nasilenie tych lękowych nastrojów przypada na koniec X stulecia. Wprawdzie miała wówczas miejsce w Europie wielka epidemia dżumy, zaćmienie słońca oraz wybuch Wezuwiusza, ale oczywiście koniec świata się nie pojawił. Pojawiły się natomiast kolejne katastroficzne wizje, takie jak przepowiednie Joachima z Fiore czy Jana z Toledo<sup>7</sup>. Do tych średniowiecznych teologów i astrologów nawiązywali później inspiratorzy i przywódcy ruchów protestanckich, tacy jak Jan Wiktoryn, który zapowiadał koniec świata na 1400 r.

następują aż do przyjścia Chrystusowego trzy okresy, z których każdy zawiera po czternaście pokoleń; a mianowicie: od Abrahama aż do Dawida, jeden; drugi od Dawida do przesiedlenia się ludu do Babilonii; trzeci od owej chwili aż do narodzenia Chrystusa w ciele ludzkim. [...] Szósty dzień jest teraz: nie mierzymy już liczbą pokoleń przeto, że powiedziane jest: »Nie wasza rzecz jest znać czasy, które ojciec w swej władzy położył«. Po obecnym okresie, już jakoby w siódmym dniu, odpocznie Bóg, sprawiwszy to, że sam ten dzień siódmy, w którym my będziemy, odpocznie w nim, w Bogu”. Por. Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, s. 966 i nn.

<sup>6</sup> „Człowiek średniowiecza jest zauroczony cyfrą. Trzy – cyfra Trójcy Świętej; cztery – cyfra Ewangelistów, rzek raju, głównych cnót, kierunków świata; siedem – cyfra religii (siedem darów Bożych, siedem sakramentów, siedem grzechów głównych...); dziesięć – liczba Dekalogu, przykazań Bożych i kościelnych; dwanaście – liczba Apostołów i miesięcy w roku itd.” Por. J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, Warszawa 2000, s. 46 i nn.

<sup>7</sup> Jan z Toledo zapowiadał na 1186 r. zderzenie się planet, co miało doprowadzić do końca świata. Natomiast Joachim z Fiore zapowiadał na 1260 r. wypełnienie się czasu „wiecznej Ewangelii i Ducha Świętego” oraz pojawienie się nowego Kościoła, na czele którego staną osoby świeckie (za te proroctwa został wykluczony z Kościoła). Por. D. Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 1969.

Wśród tych wizjonerów pojawiali się również tacy, którzy optymistycznie patrzyli na to, co się działo, dzieje oraz będzie działo. Trzeba jednak przyznać, że łatwiej jest ich znaleźć w czasach nowożytnych niż w Średniowieczu, zwłaszcza wśród, którzy nie byli aż tak bardzo zaangażowani religijnie, aby brać dosłownie wszystko to, co można było znaleźć w Piśmie Świętym oraz w innych pismach religijnych autorytetów. Tacy wizjonerzy występowali m.in. w XVI i XVII stuleciu; przykładem może być prezentowany w pierwszej części tej książki autor *Państwa Słońca* Tommaso Campanella. Liczniej i bardziej śmiało zaczęli oni jednak występować dopiero w XVIII stuleciu.

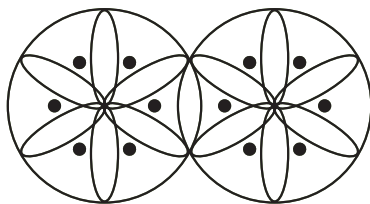
Był to okres w dziejach kultury europejskiej, w którym myśl religijna i myśl świecka zaczęły wyraźniej podążać odrębnymi drogami. Rzecz jasna, nie zawsze i nie wszędzie prowadziło to do ostrego konfliktu. Bez większego trudu można wskazać takie dzieła historiozoficzne, których autorzy czuli się dobrymi chrześcijanami i byli przekonani, że dobrze służą chrześcijaństwu; przykładem może być prezentowana w drugiej części tej książki *Nauka nowa* Giambattisty Vico. Łatwiej jest jednak wskazać w tamtym stuleciu dzieła, które były pisane w opozycji do chrześcijańskiej tradycji myślenia o historii ludzkości i z założenia zmierzały do wykazania, iż myślenie to stanowiło w gruncie rzeczy zafalszowywanie historii. Każdy z tych krajów, który zapisał swoje znaczące karty w kulturze XVIII stulecia, miał takich pisarzy – również pozostające w obszarze władania Kościoła katolickiego rzymskie Włochy (np. Pietro Giannone). Jednak najłatwiej można ich znaleźć w ówczesnej Francji – nie tylko dlatego, że miała ona stosunkową najliczniejszą grupę takich antykościelnych pisarzy, ale także dlatego, że przynajmniej kilku z nich było sporego formatu filozofami i literatami. Bez większego ryzyka błędu palmę pierwszeństwa na tym polu można przyznać Wolterowi. Pisał równie łatwo jak myślał i myślał równie łatwo jak pisał (z tego pisania uzbierały się 52 tomy jego różnych dzieł na różne tematy) i za sprawą swojego wprawnego i kąśliwego pióra stał się wyrocznią dla niejednego z jemu współczesnych i późniejszych filozofów i literatów.

Musiało jednak upłynąć trochę czasu, zanim wolterianie stali się taką opiniotwórczą siłą, że myślenie w chrześcijańskich kategoriach o historii ludzkości i przedstawianie życia ludzkiego w taki sposób, że najlepiej było, gdyby go tutaj, na ziemi w ogóle nie było, a jeśli już jest, to powinno

to być życie z Bogiem i w Bogu, stało się dla znaczącej części Europejczyków niemądre, niewygodne lub po prostu niemodne. Nastąpiło to w XIX stuleciu – najpierw w środowisku tych, których K. R. Popper nazywa (być może nieco lekceważąco) „profesorami historii”, nieco później w środowisku tych, którzy przeszli różnego rodzaju kursy historii (nie tylko w akademickich ławach), a w końcu stało się udziałem tych sił społecznych, które dały legitymację swoim rządzącym do odsuwania Kościoła od publicznego życia, w tym od uprawianej za publiczne pieniądze nauki i realizowanego za publiczne pieniądze nauczania. Rzecz jasna, środowiska tych, którzy czuli się związani z chrześcijaństwem i starali się myśleć i żyć po chrześcijańsku nie przyglądały się beczynn timer wielkiej ofensywie antychrześcijańskich lub tylko antyklerykalnych sił i występowały w obronie swojego świata. Ta batalia między tymi siłami toczy się oczywiście nadal.

*Filozofia włoska w epoce Odrodzenia i Oświecenia* nie jest, a przynajmniej z założenia nie ma być, jeszcze jednym głosem za którąś z uczestniczących w niej stron. Ma ona być natomiast próbą pokazania tych jej uczestników, którzy mieli najbardziej znaczący udział w tym, że do tej konfrontacji doszło, oraz że wyłoniły się z niej tak głębokie podziały, iż każde ich przekroczenie wymaga dzisiaj odpowiedzi na pytanie, po czyjej jest się stronie. Stwierdzenie, że jest się jedynie obserwatorem i komentatorem tych historycznych wydarzeń mało kogo przekonuje i – co gorsza – może być traktowane jako przejaw obojętności lub lekceważenia tych, którzy w niej uczestniczyli i uczestniczą. Pisanie historii z pozycji bezstronn timer obserwatora jest oczywiście z wielu względów wygodne. Pytanie tylko, czy jest ono możliwe i czy nie stanowi mniej lub bardziej świadomej gry pozorów. Mam nadzieję, że możliwe i praktycznie wykonalne jest przynajmniej zachowanie pewnego dystansu przy prezentacji głównych bohaterów tej batalii oraz ich argumentacji.

*Część pierwsza*



*Odrodzenie*



# I. Charakterystyka ogólna

## Wprowadzenie

Polski termin „odrodzenie” stanowi dosłowne tłumaczenie francuskiego określenia *renaissance*. Upowszechnił je francuski historyk Jules Michelet (1788–1874) w swojej 12-tomowej *Historii Francji* (1855); pojawia się ono w tytule tomu VIII tego dzieła zatytułowanym *Historia Francji szesnastego wieku: Renesans*<sup>1</sup>. Od tego ogólnego określenia epoki autor *Historii Francji* wyprowadzał bardziej szczegółowe, takie jak: *renaissance des lettres*, *renaissance des arts* czy *civilisation renaissante* („odrodzona cywilizacja”). W dziele Giorgia Vasario (1511–1574) pt. *Żywoty najślawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów* pojawia się zbliżone znaczeniowo do terminu „odrodzenie” określenie *rinascimento la rinascita*. Wiąże się ono u niego przede wszystkim z historią sztuki, a ściślej sztuki występującej we Włoszech w okresie od XIV do XVII stulecia. Od niego pochodzi podział tej epoki na poszczególne stulecia: XIV (*trecento*), XV (*quattrocento*) i XVI wiek (*cinquecento*)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Charakteryzując podejście tego historyka do osiągnięć epoki Odrodzenia, Zygmunt Łempicki pisze: „J. Michelet, bohater rewolucji lutowej, ujmując obraz renesansu z perspektywy rewolucjonisty, widzi w nim pierwsze stadium oswobodzonego człowieka i zarazem pierwszy krok na drodze do wielkiej rewolucji. Ale w obrazie Micheleta są rysy zgola nowe i niezmiernie charakterystyczne. Akcentuje on zmysł życia realnego, radość z życia cechującą tę epokę i podnosi, że dzięki temu człowiek uwolnił się z krepujących go w średniowieczu więzów spirytualistycznego oderwania od życia i ascetycznej pogardy świata. W świetnym Wprowadzeniu do tomu VII powiada on, że zdobyczą epoki renesansu było: odkrycie świata, odkrycie człowieka, nowa zadziwiająca natura ludzka, starożytność, do której powrócono okazuje się identyczna co do sposobu odczuwania z epoka nowożytną. Jako istotne dla renesansu podnosi też Michelet wrażliwość na przyrodę”. Por. Z. Łempicki, *Renesans, oświecenie, romantyzm*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1966, s. 31 i nn.

<sup>2</sup> „Przyjęty przez Vasario sposób przedstawiania historii kultury, wycinkowy i uwzględniający punkt widzenia wybitnie włoski, iż Renesans w sztuce to zasadniczo zjawisko micj-

Sztukę tych stuleci przeciwstawił Vasari sztuce Średniowiecza, którą traktował jako okres odejścia od antycznych ideałów artystycznych. W świetle tego dzieła najslawniejszym z najslawniejszych jest tworzący we Florencji Michał Anioł Buonarroti (1475–1564). Zdaniem Vasariego jego zdolności są ni mniej, ni więcej tylko darem Bożym. Pisał tam: „[...] skoro Stwórca zobaczył, że przy wszystkich właściwościach, a zwłaszcza przy uprawianiu poszczególnych umiejętności na polu malarstwa, rzeźby i architektury umysły Toskanii są znakomitsze i wyżej stoją niż w innych krajach i że większą od innych ludów Italii rozwinęły pracowitość i naukę w wielu dziedzinach, wybrał Florencję, najświetniejsze z miast, na jego ojczyznę, ażeby tam właśnie pokazać zasłużoną i doskonałą naturę ludzką w osobie jednego florentczyka”<sup>3</sup>.

Dla obecnego rozumienia epoki Odrodzenia istotne znaczenie miało także dzieło Jacoba Burckhardta pt. *Kultura odrodzenia we Włoszech* (1860). Ten szwajcarski historyk sztuki i kultury również przeciwstawił ten okres wiekom średnim – w tych ostatnich do głosu miał dojść duch religijny, natomiast w tym pierwszym świecki. „Duch świecki – pisał w swoim dziele – zdaje się nadawać Odrodzeniu charakter krańcowo różny od średniowiecznego, wytwarza się przede wszystkim pod wpływem olbrzymiego napływu nowych poglądów, myśli i dążeń w odniesieniu do przyrody i ludzkości. Duch ten, sam w sobie, nie jest większym wrogiem religii od tego, co dziś zajęło jego miejsce, mianowicie od tzw. zainteresowań naukowych”<sup>4</sup>. W odróżnieniu jednak od Vasariego wpływu Starożytności nie uznawał za najbardziej znamienity rys epoki. Większą wagę przywiązywał – podobnie zresztą jak J. Michelet – do pojawienia się

---

scowe, gdyż proste utożsamienie rodzimości tradycji z odrodzeniem wzorców antycznych, rzymskich (uważanych za składnik własnej przeszłości) było nie do przyjęcia dla twórców obcych, działających poza Italią. Ci bowiem, przez niektórych Włochów uważani byli za »barbarzyńców«, mieli własną przeszłość oraz odrębne niekiedy kryteria rozwoju lub też upadku kulturalnego”. A. Borowski, *Renesans*, Warszawa 2002, s. 23.

<sup>3</sup> G. Vasari, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, Warszawa 1979, s. 443 i nn. „Vasari, pisarz będący równocześnie malarzem, pozostaje oczywiście niezastąpionym wprost źródłem do historii sztuki renesansowych Włoch. Jednakże żył on pod sam koniec interesującej nas epoki [...]; stąd też podawane przez niego informacje pochodzą z drugiej lub z trzeciej ręki”. Por. P. Burke, *Kultura i społeczeństwo w renesansowych Włoszech*, Warszawa 1991, s. 31 i nn.

<sup>4</sup> J. Burckhard, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991, s. 299 i nn.



wybitnych indywidualności i odrodzeniowego indywidualizmu – zwłaszcza w XV i XVI stuleciu, okresie, który poddał szczególnie uważnej analizie. „U schyłku XIII wieku – pisał – zaczyna się nagle roić we Włoszech od indywidualności; zakłęty krąg uniemożliwiający rozwój jednostki został całkowicie przełamany, spośród niezróżnicowanej masy wylaniają się tysiące odrębnych fizjonomii. [...] Włochy XIV wieku prawie nie znają fałszywej skromności i hipokryzji; nikt się nie boi wyróżniać z tłumu, być innym i innym się wydawać niż reszta ludzi”<sup>5</sup>.

Współcześni znawcy tamtej epoki wskazują raczej na przenikanie się w wyróżnionym tutaj okresie kultury Średniowiecza i Odrodzenia niż na ich opozycyjność. Najbardziej widoczne jest to w malarstwie, w którym nader często pojawiają się wątki biblijne. Nieobce są one również innym dziedzinom ówczesnej sztuki i literatury<sup>6</sup>. Łatwo rozpoznawalne są one m.in. w ówczesnej retoryce – zdaniem Paula Oskara Kristellera „humaniści renesansowi byli z zawodu następcami średniowiecznych włoskich *dictatores* i odziedziczyli po nich różne wzory epistolografii i wymowy publicznej, wszystkie mniej lub bardziej określone przez obyczaje i praktyczne potrzeby społeczeństwa późnośredniowiecznego”<sup>7</sup>. Autor ten podkreśla równocześnie, iż odrodzeniowi mistrzowie i nauczyciele sztuki wymowy większą wagę niż ich poprzednicy przywiązywali do wskazań takich autorów, jak Cyceon czy Wergiliusz. Tak czy inaczej studia klasyczne w okresie Odrodzenia uzyskiwały mocną pozycję, zwłaszcza w XVI stuleciu; zdaniem przywoływanego tutaj autora „nie było w XVI stuleciu myśliciela, który oprócz tradycyjnych tekstów Arystotelesa, Cyceona i Boecjusza nie korzystałby z nowo przyswojonych pism Platona i platoników, Plutarcha i Lukiana, Diogenesa Laertiosa, Sekstusa Empiryka i Epikteta, czy też z apokryficznych dzieł przypisywanych pitagorejczykom: Orfeuszowi,

<sup>5</sup> Tamże, s. 98. „[...] ten pęd do najwyższego rozwoju osobowości siedl nadto w parze z naturą prawdziwie silną i wielostronną, która też opanowała wszystkie dziedziny ówczesnej kultury, wtedy powstał »człowiek wszechstronny«, *l'uomo universale*, zjawisko będące wyłącznie tworem Włoch”. Tamże, s. 100.

<sup>6</sup> „Najpowszechniejszym zarzutem wysuwany wówczas wobec wielu dzieł sztuki i literatury było twierdzenie, iż są one zachętą do niemoralności”. Por. P. Burke, *Kultura i społeczeństwo...*, s. 134 i nn. Rzecz jasna, ową wymaganą moralność rozumiano i przedstawiano na sposób chrześcijański.

<sup>7</sup> P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985, s. 22 i nn.

Zoroastrowi i Hermesowi Trismegistowi”. Szczególnie mocną pozycję miał wówczas Ciceron<sup>8</sup>.

W literaturze przyjęło się dzielić Odrodzenie na Północne, reprezentowane m.in. przez Wyspy Brytyjskie, Niderlandy, kraje niemieckie, Czechy i Polskę, oraz Południowe, reprezentowane przez Francję, Hiszpanię oraz Włochy. W ramach tych obszarów kulturowo-geograficznych występowały również istotne różnice, stanowiące zresztą spadek po poprzednich stuleciach. Interesujące nas tutaj Włochy aż do XI stulecia pozostawały pod silnym wpływem kultury bizantyjskiej. Widoczne są one nie tylko w różnych dziedzinach sztuki, ale także obyczajowości, a nawet w sposobie gospodarowania. Sprawiało to, że różniły się one od krajów Europy Północnej, ale także takich jak Francja. Trzeba podkreślić, iż aż do XIII stulecia Włochy nie odgrywały większej roli na mapie kulturalnej Europy. Ich odrodzeniowe „przebudzenie” nastąpiło nie tylko za sprawą zainteresowania się tradycją starożytną, ale także otwarcia się na kulturę francuską<sup>9</sup>.

## 1. Odrodzeniowy humanizm

Epoka Odrodzenia tak mocno kojarzy się z humanizmem, że niejednokrotnie traktuje się te pojęcia jako bliskoznaczne. Stanisław Łempicki pisze, że „dawniej identyfikowano po prostu te dwa pojęcia, przechylając co najwyżej szalę renesansu na rzecz sztuki i życia ówczesnego, a szalę humanizmu na stronę literatury i nauki (mówiono: sztuka renesansu, życie renesansu, ale literatura humanistyczna itd.)”<sup>10</sup>. Przyczynili się do tego bez wątpienia przywoływani tutaj historycy kultury – zwłaszcza Jacob Burckhardt, który

---

<sup>8</sup> Zdaniem P.O. Kristellera „humanizm renesansowy był okresem ciceronianizmu [...]. Przede wszystkim prace retoryczne Cicerona dawały koncepcje teoretyczne, a jego mowy, listy i dialogi konkretne wzory głównym dziełom literatury prozaicznej, równocześnie zaś strukturę jego dobrze zrytmizowanych zdań naśladowano we wszystkich rodzajach twórczości literackiej”. Tamże, s. 27.

<sup>9</sup> „Wiele typowych wytworów włoskiego renesansu można uznać za rezultat spóźnionych, średniowiecznych wpływów francuskich, przeszczepionych jednak i zasymilowanych przez uboższą wprawdzie, ale trwałą i odrębną tradycję rodzimą. Można to powiedzieć o *Boskiej komedii* Dantego, o dramacie religijnym, który przeżywał rozkwit w piętnastowiecznej Florencji, o poezji rycerskiej Ariosta i Tassa”. Tamże, s. 41.

<sup>10</sup> Za: Borowski, *Renesans*, s. 298. Por. S. Łempicki, *Renesans a humanizm*, w: tenże, *Wiek złoty i czasy romantyzmu w Polsce*, Warszawa 1992.

w swoim dziele poświęconym tej epoce wielokrotnie odwoływał się do tego pojęcia dla oddania jej ducha. W jego ujęciu humanizm łączy się bezpośrednio z odkryciem walorów kultury starożytnej, natomiast pośrednio z odkryciem wartości życia ludzkiego tutaj, na ziemi. Charakteryzując związki odrodzeniowego humanizmu z kulturą włoską XIV stulecia stwierdza on, że kultura tamtego stulecia „sama nieuchronnie parla do pełnego zwycięstwa humanizmu i że najwięksi przedstawiciele ducha prawdziwie włoskiego na oścież otwierali bramy napierającej w XV wieku starożytności”. Następnie przywołuje owych „największych przedstawicieli”, takich jak Dante („był on i pozostał tym, który pierwszy zdecydowanie postawił na starożytność na pierwszym planie życia duchowego”) czy Petrarka („sława jego na tym się głównie zasadzała, że był niejako uosobieniem starożytności, że naśladował wszystkie rodzaje poezji łacińskiej”)<sup>11</sup>. Owe „parcie do pełnego zwycięstwa” humanizmu zdaniem J. Burckhardta (i nie tylko zresztą jego zdaniem) miało oparcie w ówczesnych uniwersytetach („humanizm zawładł uniwersytetami, aczkolwiek nie w tej mierze i nie z takim skutkiem, jak by można było przypuszczać”) oraz w licznych i zróżnicowanych społecznie protektorach („Mieli oni ogromne znaczenie dla okresu przejściowego z początkiem XV wieku, gdyż dla nich dopiero humanizm staje się niezbędnym czynnikiem życia codziennego”).

Z próbą rozłącznego traktowania obu pojęć spotykamy się stosunkowo wcześniej, bowiem już w 1808 r. Pojawia się ona u niemieckiego historyka edukacji Fryderyka J. Niethammera, który odwołał się do łacińskiego terminu *humanus* (ludzki) i wyprowadził z niego bardziej szczegółowe określenie *humanismus*. Posługiwał się nim do charakterystyki typu studiów prowadzonych na ówczesnych uniwersytetach. W tym rozumieniu humanista – podobnie zresztą jak *legista*, *jurista* czy *canonista* – to tyle, co profesor lub student zajmujący się określonymi naukami<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> „To samo odnosi się do Boccaccia; przez dwieście lat zażywał sławy w całej Europie, zanim po tej stronie Alp poznano jego *Dekameron*, a sławę tę zawdzięczał jedynie swym kompilacjom mitograficznym, geograficznym i biograficznym, pisanym po łacinie”. Por. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia...*, s. 134 i nn.

<sup>12</sup> „Termin *humanista*, utworzony w szczytowym okresie renesansu, wywodzi się [...] od starszego terminu, to znaczy od »nauk humanistycznych«, czyli studiów *humanitatis*. Termin ten był najwyraźniej używany dla określenia edukacji z zakresu nauk wyzwolonych czy też literatury przez starożytnych autorów rzymskich, takich jak Ciceron i Geliusz [...]. W pierwszej połowie XV wieku studia *humanitatis* zaczęły oznaczać ściśle określony

W XV i XVI stuleciu dosyć powszechnie zresztą posługiwano się określeniem *studia humanitatis*. Były to studia zbliżone do współczesnych studiów filologicznych, zwłaszcza takiego kierunku, jakim jest obecnie filologia klasyczna. Studiowano bowiem na nich przede wszystkim gramatykę łacińską (co było zgodne ze średniowieczną tradycją) oraz grecką (stanowiło to pewne *novum* w stosunku do poprzedniej epoki<sup>13</sup>). Znajomość greki była jednak wówczas dużo słabsza – nawet na najsławniejszych uniwersytetach – niż łaciny. Przekładało to się bezpośrednio na studia z zakresu retoryki, zwłaszcza na ich związki z tradycją łacińskojęzyczną, oraz łacińskojęzycznymi autorytetami w tym zakresie (takimi jak Ciceron, Wergiliusz, Owidiusz, Seneka czy Boecjusz); te pierwsze są znacznie mocniejsze i bardziej widoczne niż te drugie.

To samo można powiedzieć o działalności należących do cechu humanistów ówczesnych kopistów<sup>14</sup>. Nawet wówczas, gdy mieli oni możliwość korzystania z oryginalnych dzieł greckich mistrzów, chętniej bazowali na łacińskich przekładach; dotyczy to dzieł wszystkich filozofów greckich, również tak często przywoływanych wówczas dzieł Platona i Arystotelesa. Nie oznacza to jednak, że nie dokonywano wówczas nowych przekładów z greki na łacinę. Przekładano bowiem zarówno myślicieli mniej znanych, a przynajmniej mniej wpływowych, takich jak: Homer, Sofokles, Herodot, Tukidydes, Ksenofont, Izokrates, Demostenes, Plutarch, Lukin, Epikur i Sekstus Empiryk, jak i stosunkowo dobrze znanych i cenionych. P.O. Kristeller pisze, że „linia podziału między pracami przetłumaczonymi w Średniowieczu i przełożonymi po raz pierwszy w Renesansie rozdziela często tego samego autora, tak jak w przypadku Platona, Hipokratesa, Galena i Ptolemeusza, wielu komentatorów Arystotelesa i teologów

---

krag dyscyplin naukowych, a mianowicie gramatykę, retorykę, historię, poetykę i filozofię moralną”. Por. P.O. Kristeller, *Ruch humanistyczny*, w: tenże, *Humanizm i filozofia*, s. 19 i nn.

<sup>13</sup> P.O. Kristeller podkreśla, że „humaniści wprowadzili grekę do programu wszystkich uniwersytetów i lepszych szkół średnich Zachodniej Europy, a także sprowadzili z bizantyjskiego, a później tureckiego wschodu drogą kupna oraz mniej uczciwymi sposobami dużą liczbę rękopisów zawierających niemal całość zachowanej literatury greckiej...”. Tamże.

<sup>14</sup> „Kopiści posługiwali się owym pięknym nowoczesnym pismem włoskim, dzięki któremu już sam wygląd książki ówczesnej sprawia prawdziwą radość. [...] Cały zresztą wygląd zewnętrzny, także książek pozbawionych miniatur, był niezwykle szlachetny”. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia...*, s. 130 i nn.

patrystycznych, a nawet samego Arystotelesa”. Nie sposób byłoby nie zauważyć, iż na tej liście znaczące miejsce zajmują nie tylko filozofowie, ale również matematycy, astronomowie i medycy.

Mocna pozycja retoryki w epoce Odrodzenia wynikała m.in. z faktu, że ówczesni humaniści wykonywali często zawody, przy których niezbędne było biegle opanowanie sztuki wymowy, np. sekretarzy władców i magistratów miejskich, nauczycieli i wychowawców młodzieży. Nie było to zresztą niczym nowym w stosunku do poprzedniej epoki. Zdaniem P. O. Kristellera „praktycznie wszystkie rodzaje humanistycznej sztuki oratorskiej mają swe pierwowzory w literaturze średniowiecznej: mowy weselne i pogrzebowe, mowy akademickie, mowy polityczne wygłaszane przez urzędników i ambasadorów, mowy kunsztowne przeznaczone na uroczyste okazje i wreszcie mowy sądowe”. Z czasem doprowadziło to do takiego rozplenienia się humanistów, że stali się oni stałym elementem życia dworskiego<sup>15</sup>.

Mniej jednoznaczna jest pozycja historii w ramach ówczesnych studiów *humanitatis*. Wprawdzie i tutaj można mówić o pewnej kontynuacji średniowiecznej tradycji (zwłaszcza działalności wcześniejszych kronikarzy), to jednak generalnie nie miało to wiele wspólnego z dzisiejszym rozumieniem pracy badawczej historyków. Ówczesni humaniści bowiem nie prowadzili z reguły badań historycznych opartych m.in. na analizie źródeł, a przy odwoływaniu się do wydarzeń dziejowych górze brał często nie obiektywizm, lecz wzgląd na cele moralne i dydaktyczne, tj. wykształcenie w młodzieży określonych postaw i zachowań. Podobnie było zresztą z uprawianą przez odrodzeniowych humanistów poetyką. Chodziło im bowiem nie tyle o samo układanie wierszy czy też ich upowszechnianie, lecz o takie ich układanie i upowszechnianie, które mogłoby i powinno służyć celom dużo wyższym niż nawet najbardziej niezwykła gra słów. Zdaniem Francesco Petrarki celem tym jest „przebłagiwać bóstwo słowami wzniosłymi”. Taką rolę przypisywało poezji również wielu innych

<sup>15</sup> J. Burckhardt opisuje ich działalność nie bez pewnej złośliwości: „Nawet najmniejsi tyrani z Romanii nie umieli się obejść bez jednego lub kilku nadwornych humanistów; obowiązki nauczyciela domowego i sekretarza pełni tam najczęściej ten sam człowiek, który niekiedy bywa też totumfackim dworu”. Natomiast „na dworze w Rimini za rządów zuchwałego poganina i kondotiera, Sigismonda Malatesty [...] wiodą oni często bardzo zjadliwe dysputy w obecności swego króla, gdyż tak go nazywali. Sławia go, oczywiście, w swych łacińskich utworach i opiewają jego miłość do pięknej Izoldy...”. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia...*, s. 146.

przedstawicieli włoskiego Odrodzenia, w tym uczeń i przyjaciel Petrarcki Giovanni Boccaccio. W swoim *De genealogia deorum gentilium* przedstawia poezję jako swoiste medium prowadzące do prawdziwej cnoty.

To łączenie historii i poezji z moralistyką tłumaczy, dlaczego na ówczesnych uniwersytetach katedry filozofii moralnej otrzymywali wykładowcy, którzy w ramach swoich obowiązków nauczali również historii i poetyki, a czasami również prawa i medycyny. To swoiste „wyręczanie kolegów po fachu” (bo przecież niezależnie od nich przedmiotów tych nauczano na wydziałach prawa i medycyny) wynikało nie tylko z rozległej wiedzy ówczesnych humanistów, ale także z faktu, że profesorowie prawa i medycyny należeli do najlepiej opłacanych nauczycieli akademickich. J. Burckhardt podaje, iż „w XV wieku placono w Padwie profesorowi prawa 1000 dukatów rocznie, a sławnemu lekarzowi ofiarowano 2000 dukatów i prawo wolnej praktyki, gdy w Pizie pobierał był przedtem 700 złotych guldenów”<sup>16</sup>. Dodaje on jednak, że „posady filologów, jakkolwiek czasem dobrze płatne i połączone z dochodami pobocznymi, były jednak przeważnie przejściowe, chwilowe”. Byli oni zatrudniani przeważnie – jak to się dzisiaj mówi – na czas określony, co w praktyce oznaczało, że po upływie dwóch semestrów musieli sobie szukać pracy w innym miejscu.

Specyfika odrodzeniowej moralistyki widoczna jest m.in. w stylu jej uprawiania; określa się go mianem *paragone* (wł. „porównania”). Polega on na zestawianiu różnego rodzaju postaw i zachowań ludzkich, prawdziwych i fałszywych cnót, rzeczy godnych pochwały i wymagających potępienia. Styl ten został zapożyczony ze starożytnej retoryki. Generalnym celem tych porównań było wykształcenie u adresata tych dzieł tego, co określano łacińskim terminem *virtu*, oznaczało ono zwykle cnotę lub zbiór cnót moralnych. Wzorce dla tych cnót znajdowano zarówno u myślicieli starożytnych, jak i średniowiecznych, takich jak: Platon, Arystoteles, św. Augustyn czy Boecjusz. Spośród dawnych mistrzów najważniejszą rolę odgrywał Arystoteles. Studiowano zwłaszcza jego pisma z zakresu etyki i polityki. „W wyniku tych rozpowszechnionych studiów nad Arystotelesem praktycznie każdy pisarz tego okresu znał zasadnicze nauki etyki Arystotelesowej i był skłonny je przyjąć lub dyskutować nad nimi. Tezy Arystotelesa, głoszące, że do najwyższego szczęścia człowieka potrzebne

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 137.

jest pewne minimum dóbr zewnętrznych i że życie kontemplacyjne jest najwyższym celem ludzkiego istnienia, są w literaturze moralnej renesansu równie rozpowszechnione, jak jego rozróżnienie między cnótami moralnymi a intelektualnymi, definicja cnót moralnych jako trwałych dyspozycji i jako środka między dwiema przeciwnymi przyzwarami oraz szczegółowe opisy poszczególnych cnót i przywar<sup>17</sup>. Trzeba jednak dodać, że już we wczesnym okresie Odrodzenia pojawiały się głosy stawiające pod znakiem zapytania arystotelesowskie pojmowanie cnoty, takie chociażby, jak głos Caluccio Salutati (1331–1406), który twierdził, iż należy przedkładać „życie aktywne nad życie spekulatywne”.

Za sprawą studiów nad pismami Cycerona i Seneki znana i uznawana stała się wówczas stoicka zasada, że cnota jest dobrem najwyższym, zaś jej osiągnięcie wymaga uwolnienia się od wszelkich namiętności<sup>18</sup>. Natomiast przedmiotem ożywionych dyskusji była etyka Epikura, zwłaszcza występujące na jej gruncie łączenie szczęścia z uzyskiwaniem przyjemności. Niejeden z ówczesnych humanistów kojarzył te ostatnie z przyjemnościami cielesnymi, mimo że u samego Epikura chodzi raczej o przyjemności intelektualne, np. zaspokajanie ciekawości poznawczej. Jak złą reputację miał wówczas ten filozof, może świadczyć to, iż Dante w swojej *Boskiej komedii* umieścił go – razem z szerzącymi fałszywe nauki heretykami – w piekle. Ostatecznie etyka epikurejska zyskała uznanie zaledwie u kilku z ówczesnych myślicieli, takich jak Lorenzo Valla czy Cosimo Raimondi. Żaden z nich jednak nie przejmował jej bez dokonania istotnych modyfikacji lub też zaproponowania takiej interpretacji, która nie narażałaby ich na konflikt z Kościołem; np. Valla przedstawiał ją jako wprowadzenie najlepszą z etyk pogańskich, ale jednak pogańską.

Nie jest łatwo dzisiaj zestawić kompletną listę cnót analizowanych i propagowanych przez odrodzeniowych humanistów – nie tylko dlatego, że są one dosyć mocno zróżnicowane, ale także dlatego, iż nie można być pewnym, za którymi z nich poszczególni autorzy się opowiadają, a które

<sup>17</sup> Por. P. O. Kristeller, *Myśl moralna humanizmu*, w: tenże, *Humanizm i filozofia*, s. 102 i nn.

<sup>18</sup> „Etyka stoicka w pismach Seneki i omawiana w dziełach filozoficznych Cycerona była powszechnie uznanym składnikiem średniowiecznej myśli moralnej. [...] Teza stoicka, że najwyższym dobrem człowieka jest wyłącznie cnota i że dla jej osiągnięcia trzeba dokładnie wykorzeńić wszelkie namiętności, była ogólnie znana i często uznawana za słuszną”. Tamże, s. 109.



faktycznie potępiają. W każdym razie można stwierdzić, że jedne z nich – takie jak wierność, posłuszeństwo czy pokora – stanowią dziedzictwo Średniowiecza, inne – takie jak wielkoduszność, roztropność czy odwaga – mogą równie dobrze należeć do obu epok, a jeszcze inne – takie jak biegłość w mowie i piśmie, umiejętność zachowania się w towarzystwie czy opanowanie którejs z sztuk artystycznych – zdają się być swoistą wizytówką Odrodzenia. Sprawą dyskusyjną jest, czy na tę listę można wpisać ideał *homo universalis* (człowieka uniwersalnego). Wprawdzie przyjęło się go kojarzyć z tamtą epoką, a nawet można podać konkretne przykłady osób posiadających wiele różnych uzdolnień (najbardziej znaną spośród nich jest Leonardo da Vinci), to w pismach odrodzeniowych humanistów ideał taki raczej się nie pojawia. Pewnym wyjątkiem jest *Dworzanin* Baldassare’a Castiglione – tytułowy dworzanin to osoba łącząca w sobie zarówno cnoty rycerskie (takie jak odwaga i waleczność), jak i cnoty dworskie (takie jak biegłość w mowie, wykształcenie literackie czy uzdolnienia malarskie, muzyczne i taneczne). Wygląda jednak na to, że nie o taki typ *homo universalis* chodzi tym, którzy – jak J. Burckhardt – wpisują go w ideały tamtej epoki.

Nie można również udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: czy odrodzeniowa moralistyka była bardziej świecka, czy bardziej religijna? Ci, którzy opowiadają się za pierwszą z tych opcji, powołują się zwykle na przykład *Księcia* Niccolò Machiavellego – bez wątpienia dzieła zarówno z ducha, jak i z litery mało chrześcijańskiego (potwierdza to umieszczenie go przez Kościół na indeksie ksiąg zakazanych). Ci natomiast, którzy bronią drugiej z nich, podają zwykle przykład dzieła Juana Luisa Vivesa pt. *O nychowaniu niewiasty chrześcijańskiej*. Jego autorowi chodzi m.in. o to, aby tytułowa bohaterka potrafiła się właściwie ubrać i zachować (również wówczas, gdy znajdzie się na dworze), a jednocześnie, aby była dobrą chrześcijanką. O to samo zresztą chodzi w kilku innych dziełach odrodzeniowych humanistów poświęconych kobiecie i życiu rodzinnemu, np. w *De re uxoria* Francesca Barbary. Rzecz jasna religijnemu, a dokładniej chrześcijańskiemu, charakterowi odrodzeniowej moralistyki nie przeszkadzało to, że powoływano się w niej na przedchrześcijańskie autorytety filozoficzne. Zostały one bowiem już wcześniej adoptowane dla potrzeb tej religii<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Zdaniem Jacques’a Le Goffa odrodzeniowy humanista „jest bardziej literatem niż uczonym, bardziej fideistą niż racjonalistą. Parze, jaką stanowiła dialektyka i scholastyka,



## 2. Odrodzeniowa nauka (*scientia*)

Popularność w tamtej epoce humanistów i humanistyki nie oznacza oczywiście, że zaniechano wówczas uprawiania tradycyjnych nauk, takich jak: matematyka, astronomia, fizyka czy fizjologia. Przeciwnie, miały się one całkiem dobrze, a w XVI i XVII stuleciu postępy w niektórych z nich były tak znaczne, że w literaturze mówi się wręcz o rewolucji naukowej<sup>20</sup>. Zanim jednak do tej rewolucji doszło, grunt dla niej przygotowało kilka pokoleń ludzi zainteresowanych problemami tego świata i podejmujących próby ich rozwiązania lub przynajmniej przedstawienia w taki sposób, aby ich następcy mogli się z nimi łatwiej uporać. Byli wśród nich oczywiście ludzie nauki, a także ludzie sztuki.

Do najbardziej znanych należał Leonardo da Vinci (1452–1519). Bardziej znane są jego dokonania artystyczne, nieco mniej w zakresie techniki, a najmniej matematyki. W naukach ścisłych był samoukiem. Studiował m.in. rozprawę Archimedesesa *O równowadze płaszczyzn*. Zawarte w niej tezy (traktowane przez jej autora jako pewniki) przyczyniły się do rozwinięcia przez Leonarda teorii dźwigni oraz bloków. Z kolei studia nad dziełami scholastycznego uczonego Jordana Nemorariusza pomogły mu w rozwinięciu teorii dotyczącej ciśnienia cieczy. Ma on również swój wkład w teorię soczewek i funkcjonowania oka, a także w anatomię i fizjologię; prowadził m.in. badania nad mięśniami i szkieletem człowieka (w prosektoriach Mediolanu, Florencji i Pawii przeprowadził ok. 30 sekcji zwłok). Zachowały się jego *dimostrazione*, tj. szkice stanowiące swoistą mapę ciała ludzkiego, lub też – jak sam je nazywał – *cosmografiae del minor mondo* (kosmografie mikrokosmosu). Zachowały się też jego rysunki

przeciwstawia parę: filologia – retoryka i oddaje im ich miejsce”. Por. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997, s. 143 i nn.

<sup>20</sup> „Z punktu widzenia samej historii nauki rewolucja ta dokonała się dzięki ludziom stawiającym pytania, na które można było odpowiedzieć w drodze eksperymentu, ograniczającym swoje badania raczej do problemów fizykalnych niżeli metafizycznych, koncentrującym uwagę na dokładnej obserwacji rzeczy, które znajdują się w świecie przyrody, oraz na związku zachowania się jednej rzeczy z zachowaniem się innej, a nie na badaniu ich wewnętrznej natury; zwracali oni uwagę raczej na przyczyny najbliższe aniżeli na formy substancjalne, w szczególności te aspekty świata fizykalnego, które można wyrazić w formie matematycznej”. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Warszawa 1960, s. 153 i nn.

przedstawiające nowatorskie rozwiązania mechaniczne, m.in. maszyny do latania oraz wielu innych urządzeń (hydraulicznych, transmisyjnych, przegubowych itd.). Oceniając dokonania Leonarda da Vinci, Paolo Rosi pisze, że „przyczynił się on w sposób decydujący do znalezienia dokładnej metody opisu i przedstawienia rzeczywistości. Ogólnikowy empiryzm staje się tu metodą eksperymentalną, z doświadczenia rodzi się badanie aktywne i celowe. [...] Leonardo ma żywe poczucie mocy, jaka kryje się w tym sposobie przedstawienia rzeczywistości i w pełni zdaje sobie sprawę z rewolucyjnego znaczenia tej postawy. Z nią to wiąże się teza o wyższości oka nad umysłem i o wyższości bezpośredniej, szczegółowej obserwacji świata rzeczywistego nad książkami i słowem pisanym”<sup>21</sup>. Z koncepcji naukowych Leonarda korzystał m.in. Girolamo Cardano (A. C. Crombie twierdzi wręcz, że „przywłaszczył on sobie jego pomysły mechaniczne”), a także uczony hiszpański Juan Ch. Villalpando (zdaniem tego historyka nauki „wykorzystał on jego koncepcję środka ciężkości”).

Badania anatomiczne prowadził w tamtej epoce również profesor medycyny na Uniwersytecie Bolońskim Berengario da Carpi (zm. 1550). Ich wyniki przedstawił w dziele pt. *Fasciculo di Medicina* (1493). Wskazywał w nim m.in. na pewne właściwości nerek oraz pęcherza, a także przedstawił opis wyrostka robaczkowego i grasicy. Podobne badania prowadził Giambattista Canano (1515–1579). Pozostawił on szczegółowe opisy połączenia mięśni z kośćmi. Z kolei Andrea Cesalpino (1519–1603), profesor medycyny najpierw na Uniwersytecie w Pizie, a później w Rzymie, prowadził badania nad pokrewieństwem i właściwościami roślin. W dziele pt. *De plantis* (1583) przeprowadził podział roślin w zależności od sposobu ich odżywiania się. Jednym z pierwszych dzieł ichtiologicznych była książka profesora Uniwersytetu w Bolonii Ulissea Aldrovandiego (1552–1605). Przedstawił w niej opis skamieniałości skorupiaków, mięczaków oraz szkieletów ryb, a także zwrócił uwagę, iż rozwój chrząstek poprzedza rozwój kości. Z kolei za prekursora współczesnej embriologii można uznać padewskiego uczonego Hieronima Fabrizio. Wykonał on

<sup>21</sup> „[...] ta polemika Leonarda, podobnie zresztą jak sprzeciw wielu innych artystów XV wieku, nie zmierza do przewyciężenia starej opozycji między sztukami mechanicznymi i sztukami wyzwolonymi, ale dąży raczej do uzasadnienia wciągnięcia malarstwa i rzeźby na listę tak zwanych sztuk wyzwolonych”. Por. P. Rossi, *Filozofowie i maszyny*, Warszawa 1978, s. 40 i nn.

wiele rysunków przedstawiających rozwój pisklęcia oraz prowadził systematyczne badania nad kręgowcami. Badania te kontynuował jego następca na katedrze Uniwersytetu Padewskiego Giulio Casserio (1561–1616). Wychowankiem tych padewskich uczonych był Wilhelm Harvey, odkrywca małego i dużego układu krążenia krwi.

Najbardziej znanym i znaczącym spośród uczonych włoskich tamtego okresu jest Galileusz (właśc. Galileo Galilei, 1564–1642). Był on absolwentem Uniwersytetu w Pizie (studiował tam medycynę) i profesorem matematyki najpierw we Florencji, później w macierzystej uczelni, a jeszcze później na Uniwersytecie w Padwie. Prowadził różnorakie badania przyrodnicze, m.in. z zakresu astronomii, mechaniki, akustyki, hydrostatyki oraz wytrzymałości materiałów i w każdej z tych dziedzin zanotował poważne osiągnięcia; m.in. odkrył prawo ruchu wahadła (1583) oraz prawo swobodnego spadania ciał (1602), zbudował wagę hydrostatyczną (1586) oraz termoskop (przyrząd do wykrywania różnicy temperatur). W 1609 r. skonstruował lunetę i prowadził za jej pomocą obserwacje astronomiczne – w ich wyniku odkrył cztery księżycy Jowisza oraz plamy na Słońcu. Skłoniły go one m.in. do przyjęcia heliocentrycznej teorii Kopernika.

W *Dialogu o dwu najważniejszych układach świata* Galileusz stwierdza, że wprawia go „w nieopisany zachwyt i w zdumienie wzniosłość tych umysłów, które poglądy te [kopernikańskie – Z. D.] przyjęły i uznały za prawdę, przewyżczając świadectwo własnych zmysłów i doświadczenia bystrością rozumu i dali pierwszeństwo temu, co dyktował rozum”<sup>22</sup>. Zachwytu tego nie podzielali jednak ani związani z Kościołem rzymskim uczeni, ani też stojący na straży katolickiej prawomyślności członkowie Świętego Oficjum i postawiali autora tego traktatu przed trybunałem rzymskiej inkwizycji. Jego proces trwał kilkanaście lat (1614–1633). W jego trakcie Galileusz zaproponował kompromisowe rozwiązanie. „Powołując się na autorytet św. Augustyna, twierdził, że Bóg jest autorem nie tylko jednej wielkiej księgi, lecz dwóch, mianowicie przyrody i Pisma św. Prawdę należy studiować w obu księgach, z innymi jednak wynikami. Księga przyrody powinna być czytana w języku nauki matematycznej, a rezultaty wyrażone w teorii fizycznej; Pismo św. natomiast nie zawiera żadnej teorii fizycznej, lecz objawia nam nasze ostateczne cele moralne. [...] Zwrócił przy tym uwagę,

<sup>22</sup> Por. G. Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata: ptolemeuszowym i kopernikowym*, Warszawa 1962, s. 353 i nn.

iż Pismo św. używa w wielu miejscach języka przenośnego [...], dosłowna interpretacja tych miejsc byłaby wprost heretycka. Jest to sprzeczne zarówno z rozumem, jak i z tradycją stosowania dosłownej interpretacji Pisma św.”<sup>23</sup> Rozwiązanie to zostało jednak odrzucone przez reprezentującego w tym sporze stronę kościelną kardynała Roberta Bellarmina (jego zdaniem Kopernik „używał sformułowań absolutnych, a nie hipotetycznych”)<sup>24</sup>. Ostatecznie proces ten zakończył się potępieniem nie tylko teorii Kopernika, ale także poglądów Galileusza, któremu nakazano, aby publicznie i na klęczkach „przysiągł i zobowiązał się uznawać te poglądy za fałszywe, błędne i heretyckie” oraz obiecał, że „w przyszłości nigdy nie będzie ich głosił ani słowem, ani na piśmie, a gdy się dowie o jakimiś heretyku lub podejrzanym o herezję, doniesie o tym Świętemu Oficjum albo inkwizytorowi lub ordynariuszowi miejsca, w którym się będzie znajdował”. Galileusz obiecał podporządkowanie się temu werdyktowi oraz przysiągł (22 czerwca 1633 r.), że nie wierzy w tezy Kopernika. Jednak już wychodząc z sali sądowej, miał wyszeptać: *e pur si muove* („a jednak się porusza”), a później nazwał to orzeczenie sądu „triumfem ignorancji, bezbożności, oszukaństwa i podstępu”<sup>25</sup>.

Bez wątpienia Galileusz stanowi już typ uczonego-przyrodnika nowego typu, tj. takiego, który wprawdzie nie kwestionuje autorytetu Pisma św., jednak mając do wyboru tę księgę mądrości oraz księgę, jaką stanowi przyroda, woli raczej odwołać się do drugiej z nich. Stwierdził to wyraźnie w *Liście do pani Krystyny lotaryńskiej, wielkiej księżnej tokańskiej* (1615). Pisał w nim, że „przy omawianiu problemów przyrodniczych nie powinniśmy zaczynać od autorytetu Pisma św., lecz od doświadczenia zmysłów oraz od koniecznych dowodów (*dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie*). Choć Pismo św. i przyroda w sposób podobny pochodzą od Słowa Boskiego, to pierwsze jako pisane pod natchnieniem Ducha Świętego, a ta

<sup>23</sup> A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna...*, s. 247 i nn.

<sup>24</sup> Kard. R. Bellarmin uzasadniając swoje stanowisko, powoływał się zarówno na autorytet Pisma św., jak i orzeczenia Sobory Trydenckiego, które „zabraniały interpretacji Pisma św. w sposób niezgodny z powszechną opinią świętych Ojców. [...] Nie wystarczy mówić, że to nie jest sprawa wiary, bowiem choć to może nie być sprawą wiary *ex parte obiecti*, czyli ze względu na omawiany przedmiot, jednakże jest sprawą wiary *ex parte dicentis*, czyli ze względu na tego, kto te słowa wypowiada”. Tamże, s. 259.

<sup>25</sup> Szczegółowy opis przebiegu tego procesu podaje A. C. Crombie w cytowanej tu rozprawie.

druga jako najposłuszniejsza wykonawczyni rozkazów Boga; co więcej, jest rzeczą wygodną w Piśmie św. (jako zniżającym się do zrozumienia przez wszystkich ludzi) mówić wiele rzeczy różniących się – pozornie, o ile chodzi o proste znaczenie słów – od absolutnej prawdy; przyroda natomiast jest nienaruszalna i niezmienna i nigdy nie wykracza poza granice praw jej wyznaczonych [...]; jest rzeczą oczywistą, że to, co się dotyczy zdarzeń przyrodniczych, które albo doświadczenie zmysłowe stawia nam przed oczyma, albo niezbędne dowody stwierdzają, nie powinno być kwestionowane w żadnym przypadku, a tym bardziej potępiane na podstawie tekstów Pisma św., którego słowa mogą mieć, wydaje się, różne znaczenie”<sup>26</sup>. Niewiele tutaj można dopowiedzieć i niewiele trzeba dopowiadać, zwłaszcza tym, którzy wiedzą, w jakim kierunku poszedł później rozwój nauk przyrodniczych; a poszedł on nie tylko w kierunku doświadczalnym, ale także wyraźnego rozdzielenia sfery wiedzy i sfery wiary.

### 3. Odrodzeniowa sztuka

Odrodzenie europejskie w ogóle, a włoskie w szczególności to jednak w pierwszej kolejności nie filozofia ani nawet nie nauka, lecz sztuka i to sztuka bliższa swoim społecznym statusem rzemiosłu czy technice niż temu, co dzisiaj bylibyśmy skłonni łączyć z działalnością artystyczną, sztukami pięknymi lub tzw. sztukami wyzwolonymi (*artes liberales*). Charakteryzując ją, Paulo Rossi pisze, iż „jeszcze w XIV wieku sztukę traktowano jako umiejętność manualną. Do artyście zwracano się per „ty”, jak do służby, a szlachta i zamożni mieszczaństwo uważali pozycję artysty za uwłaczającą. Prawie wszyscy artyści początków XV wieku wywodzą się ze środowisk rzemieślniczych, chłopskich i z drobnego mieszczaństwa. [...] W pierwszych latach stulecia rzeźbiarze i architekci należeli we Florencji do cechu mniejszego murarzy i cieśli, podczas gdy malarze byli zaliczani do cechu większego medyków i aptekarzy, jako członkowie jednego z rzemiosł pomocniczych, na równi z tynkarzami i tymi, którzy zajmowali się rozcieraniem farb. Terminator w pracowni malarskiej zaczynał właśnie od czynności pomocniczych i dopiero po przejściu przez okres rozcierania farb i przygotowywania desek i płócien dopuszczano go do

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 248 i nn.

malowania draperii czy drugorzędnych elementów obrazu”<sup>27</sup>. Do tak sytuowanej społecznie sztuki należało wówczas – poza wymienionymi tutaj malarstwem, rzeźbiarstwem i architekturą – również złotnictwo, a nawet w jakiejś mierze poetyka (w dosyć powszechnym użyciu było wówczas określenie *technè poetike*). Było to oczywiście spadkiem nie tylko po Średniowieczu, w którym łaciński termin *ars* (sztuka) oznaczał umiejętność i to raczej umiejętność odtwórczą niż twórczą, ale także po myślicielach starożytnych. Paulo Rossi przypomina, że „Arystoteles nie zalicza »rzemieślników i wyrobników« do obywateli i odróżnia ich od niewolników tylko na podstawie faktu, że pierwsi z nich prace konieczne spełniają w służbie ogółu, zaś drudzy zajmują się jedną tylko osobą”.

W miarę upływu czasu następował jednak swoisty awans społeczny niektórych, ale tylko niektórych ze sztuk – w pierwszej kolejności awansowały tzw. *artes humaniora* (sztuki ludzkie), takie jak gramatyka, retoryka i poetyka. Znacznie trudniej było uzyskać ten awans rzeźbiarstwu czy architekturze, a najtrudniej złotnictwu; to ostatnie jeszcze dzisiaj nie ma pewnego miejsca w artystycznym towarzystwie. Nie znaczy to oczywiście, że w tamtej epoce nie było wybitnych mistrzów sztuki złotniczej. Przypomnę tylko taką postać jak Benvenuto Cellini, bez wątpienia prawdziwy artysta w swoim zawodzie, a jednocześnie jeden z największych skandalistów tamtych czasów (potwierdza to pozostawiona przez niego autobiografia). Na ten społeczny awans sztuki pracowali nie tylko sami artyści, ale także humaniści, którzy zarówno propagowali osiągnięcia tych pierwszych, jak i dowartościowywali ich pracę. Jednym z tych humanistów był Leon Battista Alberti, który w dziele pt. *Della pittura* wskazywał na ściśle związki między sztuką malarską i taką cieszącą się uznaniem nauką jak geometria. „Wszystkie nasze subtelności, w których wyraża się doskonała sztuka malowania – pisał tam – będą łatwo zrozumiałe dla geometry, ale kto nie zna geometrii, nie pojmie ani tych subtelności, ani żadnego innego prawa malarskiego: twierdzę zatem, że nauka geometrii jest niezbędna dla malarza”<sup>28</sup>. W podobny sposób waloryzował architekturę Filaret, wskazując, iż „jeśli chce się postawić budynek, trzeba się dobrze znać na miarach, a także i na rysunku i na innych jeszcze sprawach”.

<sup>27</sup> P. Rossi, *Filozofowie i maszyny*, s. 32 i nn.

<sup>28</sup> Por. L. B. Alberti. *Della pittura*, Firenze 1950, s. 103 i nn.

Pojawiły się wówczas również próby wykazania, iż tak nisko dotychczas sytuowane sztuki nie tylko zasługują na większe uznanie, ale wręcz na największe – przykładem może być opublikowane w 1577 r. dzieło Guidobalda del Monte pt. *Mechanicorum libri*. Pisał tam: „[...] ponieważ nie wszyscy może rozumieją dobrze wyraz »mechaniczny« we właściwym znaczeniu, co więcej i tacy się znajdują, którzy słowo to uznają za obelżywe (jako że w wielu częściach Włoch nazywanie kogoś mechanikiem jest szyderstwem i grubiaństwem), a są i tacy, którzy jeśli się ich nazwie inżynierem, poczytają to za obrazę, nie od rzeczy będzie przypomnieć, że »mechanik« to słowo nader czcigodne i przystoi człowiekowi wysokiego stanu, który potrafi własnymi rękoma i roztropnością urzeczywistnić dzieła ku pożytkowi i radości życia ludzkiego»<sup>29</sup>. W podobnym duchu napisane były *Diverse et artificiose macchine* (1588) Agostina Ramelllego oraz *Pirotechnia* (1540) Biringuccia (książka ta miała cztery wydania włoskie, trzy francuskie i dwa łacińskie). Rozprawy te nie tylko w jakimś stopniu przyczyniły się do awansu społecznego sztuki, ale także przyczyniły się do zbliżenia jej do nauki, a przynajmniej zniwelowania istniejącej między nimi wcześniej przepaści.

W jeszcze większym stopniu do tego awansu przyczyniło się pełnienie przez dzieła sztuki ważnych społecznie funkcji w różnych obszarach ówczesnego życia. „Najoczywistszym obszarem wykorzystywania malarstwa i rzeźby w renesansowych Włoszech była sfera religijna”. Jednak „część malarstwa renesansowego należała do magicznego systemu wykraczającego poza ramy chrześcijaństwa”. Przykładowo: „freski Francesca del Cossa w Palazzo Schifonii w Ferrarze oparte są na motywach astrologicznych i być może namalowano je po to, aby zapewnić księciu przychyłość Fortuny. [...] słynna *Wiosna* Botticellego mogła być swego rodzaju talizmanem, czyli obrazem namalowanym dla przyciągnięcia pomyślnych wpływów planety Wenus. Wiadomo, że filozof Ficino wykorzystywał obrazy w tym samym celu co »marsową« muzykę, za pomocą której starał się przyciągnąć wpływy Marsa. Trudno powiedzieć, czy Leonardo malujący stuokiego Argusa, który strzeże skarbcza księcia Mediolanu [...] zamierzał jedynie nawiązać do tradycji klasycznej, czy też starał się zarazem

<sup>29</sup> „Guidobaldo, mimo że powołuje się na pseudoarystotelesowskie problemy mechaniki, i na Archimedesza [...] pozostaje przy tezie, że dzieło Archimedesza jest całkowicie poświęcone mechanice”. Por. P. Rossi, *Filozofowie i maszyny*, s. 71 i nn.

sięgnąć do autentycznej magii [...] Podobnie należy uznać za przynajmniej niewykluczone, iż wizerunki zdrajców i buntowników, malowane (m.in. we Florencji) na ścianach budynków publicznych, miały w magiczny sposób sprowadzić śmierć na uciekinierów, którzy pozostawali poza zasięgiem zwykłego wymiaru sprawiedliwości”<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> „Inne wizerunki sporządzano i kupowano w celu ożywienia pobożności. Termin »pobożne obrazy« był wówczas często w użyciu. Wydaje się, że związek pomiędzy wizerunkami a gorliwością religijną był wówczas ściślejszy niż kiedykolwiek”. P. Burke, *Kultura i społeczeństwo...*, s. 109 i nn.



## II. Odrodzenie we Włoszech

### 1. Włochy w XIV i XV wieku

Rzut oka na mapę polityczną Włoch XIV i XV stulecia pozwala się zorientować, że nie stanowiły one jednego państwa, lecz podzielone były na różne królestwa, księstwa, hrabstwa i republiki. Na północy znajdowała się Republika Wenecka, z dwoma silnymi ośrodkami miejskimi – Wenecją i Padwą. Za sąsiadów miała – od wschodu Księstwo Styrii (jego stolicą była Lublana), od północy Hrabstwo Tyrolu (z Trydentem jako głównym ośrodkiem miejskim) i Związek Szwajcarski, od zachodu Księstwo Mediolkańskie, natomiast od południa Hrabstwo Modeny, Republikę Florencką (występującą między 1434 i 1498 r. jako Księstwo Florencji) oraz Państwo Kościelne. Południową część Półwyspu Apenińskiego zajmowało Królestwo Neapolu, mające na południowym zachodzie za sąsiada Królestwo Sardynii (z dwoma większymi ośrodkami miejskimi – Sassari i Cagliari), a także Królestwo Sycylii (ze stolicą w Palermo). Do tego dochodziło jeszcze leżące na północnym zachodzie Księstwo Sabaudii i Piemontu oraz kilka mniejszych organizmów politycznych, takich jak usytuowana między Republiką Florencką i Państwem Kościelnym Republika Sienny, położona nad Morzem Ligurskim Republika Genui czy położona między Republiką Genewską, Hrabstwem Modeny oraz Republiką Florencji Republika Lukki.

Na przestrzeni tych stuleci zmieniały się granice państw, na co spory wpływ mieli zarówno aspirujący do powiększenia stanu swojego posiadania władcy włoscy, jak i władcy takich państw, jak Hiszpania, Francja oraz Cesarstwo Niemieckie; praktycznie przez cały ten okres ścierały się zbrojnie w walce o poszerzenie swojego władania na Półwyspie Apenińskim. Względną samodzielność polityczną zachowały jedynie te państwa włoskie, które posiadały silne gospodarczo miasta, takie jak Wenecja, Genua, Florencja czy Mediolan. Siłą tych i innych jeszcze miast włoskich

były nie tylko struktury gospodarcze, ale również komunalne, takie jak *signoria* (dosłownie: zgromadzenie panów, władców). W jej skład wchodził przedstawiciel wszystkich cechów, a kierował nią urzędnik miejski mający tytuł „chorążego sprawiedliwości” (*gonfaloniere della giustizia*). Szczególnie znaczące uprawnienia znajdowały się jednak w ręku *signora*, czyli tzw. tyrana – objęcie tego stanowiska wymagało wprawdzie akceptacji ludu, a także inwestytury papieskiej, niemniej po jej uzyskaniu tyran stawał się często samodzielnym władcą. Siłą miast włoskich w niejednym przypadku były także wielkie rody arystokratyczne. W XIV wieku prowadziły one walkę o przywództwo w całych północnych Włoszech; ich południowa część znajdowała się wówczas pod kontrolą Habsburgów hiszpańskich. Wszystko to sprawia, że w odniesieniu do tamtych stuleci należałoby mówić raczej o historii poszczególnych państw włoskich niż historii Włoch jako całości; całością taką stały się one dopiero w drugiej połowie XIX stulecia (pierwsze posiedzenie parlamentu całych Włoch miało miejsce w 1866 r.). Warto nieco uważniejszej przyrzeć się takim najbardziej znaczącym wówczas państwom, jak Republika Florencka, Republika Wenecka i Księstwo Mediolanu.

Wymienienie Republiki Florenckiej na pierwszym miejscu nie jest przypadkowe, bowiem sama Florencja stała się w tamtych stuleciach jeśli nie najważniejszym, to co najmniej jednym z najważniejszych ośrodków życia umysłowego, natomiast jako państwo była języczkiem u wagi wydarzeń politycznych w północnych i środkowych Włoszech. Należała również do państw najzamożniejszych, zarówno dzięki pracowitości jej mieszkańców, jak i zdobyczom wojennym. Trudno jest dzisiaj wskazać dokładną liczbę jej mieszkańców, bowiem zmieniała się ona znacznie, m.in. na skutek wywołanego suszą lub ostrą zimą nieurodzaju i lat głodu oraz epidemii. W XIV stuleciu „czarna śmierć” pojawiała się średnio co 10 lat; ta z 1400 r. doprowadziła do śmierci co najmniej połowy jej mieszkańców. Wiadomo jednak, że przed tą epidemią Florencja liczyła ok. 100 tys. mieszkańców. W republice tej utrwalił się system *signorii*; jego specyficzną cechą było utrzymywanie sporej niezależności od wpływu wielkich arystokratycznych rodów (Albizzich, Riccich, Albertich, Medyceuszy i in.). Pierwszoplanowe stanowiska obejmowały w niej z reguły osoby wywodzące się z rodziny bogatych kupców (np. rodzina Popolich) oraz bankierów (np. rodzina Bardich). Prowadziło to do konfliktów zarówno ze średniozamożnym

mieszczanstwem (*popolo modesto*), jak i szlachtą. W 1434 r. te grupy społeczne poparły Medyceuszy, którzy po objęciu władzy przez Kosmę Medyceusza przekształcili Republikę w Księstwo Florenckie.

Niepoślednią rolę w tej części Włoch odgrywała również Republika Wenecka. Według listu-testamentu doży weneckiego Tomaso Mocenigo, w 1421 r. samo miasto Wenecja liczyło 195 tys. mieszkańców, natomiast republika była w stanie wystawić 3 tys. statków. Jeśli nawet jest nieco przesady w tych szacunkach (przyjmuje się, iż Wenecja mogła liczyć wówczas ok. 135 tys. mieszkańców), to była ona w tamtych wiekach prawdziwą potęgą gospodarczą i morską. Jej kupcy handlowali towarami wschodnimi, a także bronią palną, bawełną, suknem, oliwą, solą oraz znajdującym coraz szersze zastosowanie w kuchni cukrem. Docierali zarówno do różnych regionów Włoch, jak i wielu krajów europejskich – szczególnie rozwinięty handel mieli z krajami niemieckimi oraz z Flandrią i Anglią. Ich najpoważniejszymi konkurentami byli kupcy genueńscy, stąd między tymi dwiema republikami dochodziło niejednokrotnie do konfliktów zbrojnych, takich jak „wojna o Chioggię”, czyli o sprawowanie protektoratu nad Cyprzem. Zakończyła się ona militarną klęską Wenecji (1381), jednak dzięki zręczności jej polityków nie pociągnęła za sobą ani ruiny gospodarczej, ani nawet utraty kontroli nad jej głównymi szlakami handlowymi. Co więcej, po tej porażce republika ta dosyć szybko odzyskała silną pozycję polityczną i militarną – znalazło to wyraz w znacznym powiększeniu jej terytorium; w 1433 r. zostało do niej przyłączone Bergamo i Brescia, natomiast w 1441 r. Rawenna. Władza znajdowała się w ręku arystokracji kupieckiej, a zwierzchnikiem państwa był doża, czyli książę.

Księstwo Mediolańskie, w odróżnieniu od Wenecji, która już przez swoje położenie miała mocno ograniczone możliwości ekspansji na terytoria innych państw włoskich, usytuowane było w centralnej części północnych Włoch, co umożliwiało mu ekspansję praktycznie w każdą stronę. I było ekspansywne we wszystkich możliwych kierunkach. W XIV stuleciu przyniosło mu to spore zyski terytorialne, takie jak podbicie (między 1378 i 1402 r.) całej Lombardii oraz sporej części Emilii (z takimi leżącymi w tym regionie miastami, jak Bolonia, Weronia i Vincenza). Sukcesy te zawdzięczało ono w dużej mierze zręczności politycznej i militarnej Giana Galeazzo; o jego aspiracjach świadczy m.in. wybudowana z jego polecenia potężna katedra w Mediolanie. W XV wieku politykę

stopniowego podporządkowywania Mediolanowi całych północnych Włoch próbował kontynuować, ale już bez większego powodzenia, Filippo Maria Visconti (w 1433 r. musiał nawet przekazać Wenecji protektorat nad Bergamo i Brescią). Po jego śmierci władza w tym księstwie przypadła kondotierowi, czyli dowódcy najemnych wojsk, którymi posługiwano się w polityce podbojów, Francesco Sforzy. Ten syn chłopca z Romanii (właściwie nazywał się Muzio Attendolo, a przybrane przez niego nazwisko oznacza w języku włoskim tyle, co „siła”) w 1450 r. przyjął (nie oglądając się na papieską inwestyturę) tytuł książęcy i dał początek nowej rodzinie arystokratycznej. Jego najpoważniejszym sukcesem politycznym był udział w powstaniu Świętej Ligi (1454) – poza Księstwem Mediolanu w jej skład weszły: Księstwo Florenckie, Republika Wenecka, Królestwo Neapolu oraz Państwo Kościelne. Liga ta przyczyniła się do zapewnienia pewnej stabilizacji politycznej w państwach włoskich, co z kolei sprzyjało rozwojowi sztuki, nauki i filozofii.

## 2. Ośrodki życia umysłowego

W spadku po wiekach średnich odrodzeniowa Europa przejęła podział społeczny oparty na stanach – pierwszy z nich stanowili ci, którzy się modlą, czyli duchowieństwo, drugi ci, którzy walczą, czyli najpierw rycerstwo, a później szlachta, natomiast trzeci wszyscy pozostali, a więc zarówno zamożne i niejednokrotnie nieźle wykształcone mieszczaństwo, jak i ubogie materialnie oraz duchowo chłopstwo. Przejęła ona również strukturę administracyjną opartą na związkach z tymi, którzy się modlą – jej podstawową jednostką była parafia, natomiast zwieńczeniem była, a przynajmniej próbowała się stać, Stolica Apostolska. W spadku po tych wiekach średnich otrzymała Europa jednak również próby podważenia tej stosunkowo prostej, ale nie wszystkim opowiadającej struktury. Wśród niezadowolonych znaleźli się zarówno ludzie świeccy (w tym niejedna koronowana głowa), jak i ludzie Kościoła (w tym niejeden biskup). W epoce Odrodzenia ich szeregi powiększyły się przede wszystkim w następstwie wzmocnienia się pozycji miast i mieszczan – wzmocnienia najpierw materialnego, opartego na niejednokrotnie dobrze zorganizowanej produkcji i dystrybucji rzemieślniczej oraz na udanym przedsięwzięciu handlowym i finansowym, a później również wzmocnienia intelektualnego.

Charakteryzując Odrodzenie, Juliusz Kleiner stwierdza, że: „zaczyna się ono w republice kupieckiej, której naczelnicy obywatele, świadomi tego, że własnym trudem wzniesli się na wyżyny społeczne, dumni z bogactw, spragnieni rozwijania i okazania swych sił duchowych, stwarzają pierwsze środowisko kultury nowożytnej, przepojone potężnym strumieniem energii twórczej”<sup>1</sup>. Natomiast Andrzej Borkowski twierdzi, że występujące w ówczesnych miastach „instytucje takie jak szkoła katedralna ewentualnie uniwersytet albo kancelaria biskupia, kapituła czy też kancelaria księżęca bądź królewska (w przypadku miast stołecznych) nie sprzyjały początkowo nowemu prądowi humanistycznemu i bywały zazwyczaj wobec przejawów kultury umysłowej Renesansu powściągliwe, jeśli nie wręcz wrogie. Niebawem jednak w tych właśnie środowiskach pojawił się humanizm renesansowy jako forma życia towarzyskiego i intelektualnego zarazem, uświecniający autorytet przez owe urzędy reprezentowany”<sup>2</sup>.

Ten swoisty sojusz nowych sił w ramach tradycyjnych struktur społecznych sprawił, że niektóre ośrodki miejskie zaczęły dominować nie tylko nad wsią, ale także nad tymi miastami, w których z różnych względów nie doszło do takiego porozumienia ponad podziałami. Interesującą analizę takich dwóch stosunkowo blisko położonych obok siebie miast przeprowadził w swoim dziele Jacob Burckhardt. Pierwsze z nich to Florencja – „miasto ciągłego ruchu, które nam też przekazało wszystkie myśli i dążności ogółu i poszczególnych jednostek, przez trzy wieki biorących udział w tym ruchu”. Drugie natomiast to Wenecja, „miasto pozornego bezruchu i politycznego milczenia”<sup>3</sup> – pozornego, bowiem podobnie jak w wiekach średnich jego obywatele prowadzili udane interesy gospodarcze oraz stali na straży dawnych wierzeń, obyczajów i podziałów. Z opisu życia gospodarczego wylania się obraz raczej miasta ruchu niż bezruchu – takiego ruchu jak chociażby „na placu przed kościołem S. Giacometto ad Rialto, gdzie interesy całego świata zdradzają się nie rozgłosną mową lub krzykiem, lecz tylko zbiorowym pomrukiem, gdzie wszystkie portyki wokoło i w sąsiednich ulicach zajęli wekslarze i setki złotników, a nad ich głowami piętrzą się niezliczone sklepy i magazyny”.

<sup>1</sup> Por. J. Kleiner, *W kręgu historii i teorii literatury*, Warszawa 1981, s. 44 i nn.

<sup>2</sup> „Niebawem jednak w tych właśnie środowiskach pojawił się humanizm renesansowy jako forma życia towarzyskiego i intelektualnego zarazem, uświecniający autorytet przez owe urzędy reprezentowany”. Por. A. Borowski, *Renesans*, Kraków 2002, s. 37 i nn.

<sup>3</sup> Por. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991, s. 57 i nn.

Dopiero przyjrzenie się stanowi ducha jego mieszkańców przekonuje, że w tamtej epoce ten rodzaj ruchu już nie wystarcza, aby zająć miejsce w pierwszym szeregu miast europejskich. Z relacji Marcantonio Saballica, humanisty i kronikarza życia mieszkańców tego miasta, wynika, iż „młodzi *nobili*, uczęszczający na jego ranne wykłady, nie okazywali żadnej ochoty do politykowania”, natomiast Burkckhardt odnotowuje, że „brak tu w ogóle zamilowań literackich, a w szczególności owego entuzjazmowania się starożytnością klasyczną”. W odróżnieniu od nich obywatele Florencji z zapalem uczestniczą nie tylko w ruchu handlowym czy rzemieślniczym, ale także umysłowym. „Zdumiewający duch tego ludu jednoczy bystrość rozumowania z polotem artystycznym, ustawicznie przetwarza formy życia politycznego i społecznego i ustawicznie je też opisuje i sądzi. Toteż Florencja stała się ojczyzną politycznych doktryn i teorii, eksperymentów i przewrotów”.

Florencja to miasto wielkich artystów, takich jak architektki Michelozzo (1396–1472) i Filippo Brunelleschi (1377–1446), rzeźbiarze Donatello (Donato di Betto Bardi, 1386–1466) i Lorenzo Ghiberti (1378–1455), malarze Fra Fillppo Lippi (ok. 1406–1460) i Benozzo Gozzoli (ok. 1406–1469) oraz najslawniejszy z nich Michał Anioł (właśc. Michelangelo Buanarroti, 1475–1564). To oczywiście również miasto wielkich dzieł sztuki. Ich lista jest długa i zróżnicowana; z figurujących na niej pozycji do najbardziej znanych i podziwianych należą posąg Dawida i monumentalna katedra (z freskami Michała Anioła). To także miasto wielkich mecenasów nauki i sztuki – wśród nich szczególnie znaczącą rolę odegrali przedstawiciele panującego w nim rodu Medyceuszy (de Medici), zwłaszcza Kosma Starszy (Cosimo il Vecchio, 1389–1464), któremu lud nadal tytuł *pater patriae* (ojciec ojczyzny), oraz Wawrzyniec, zwany Wspaniałym (Lorenzo il Magnifico, 1448–1492). Ten ostatni wspierał m.in. takich artystów, jak Sandro Botticelli (1445–1510) czy Luca Signorelli (1441–1521). Florencja to w końcu też miasto wielu wielkich i sławnych humanistów, takich jak Marsilio Ficino (1433–1499), Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) czy Niccolò Machiavelli. Można było ich oczywiście spotkać na dworze Medyceuszy, zwłaszcza za czasów panowania Lorenza. Znacznie łatwiej jednak można było spotkać tych humanistów na cieszącym się zasłużoną renomą tamtejszym uniwersytecie – początek dali im nauczyciele języków klasycznych, ale także języków wschodnich, w tym hebrajskiego.

Właśnie uniwersytetom przypadła wówczas rola miejsc kultu tego, co od czasów starożytnych nazywano *sapientia* (mądrością). Najstarszym z nich jest założony w 1086 r. Uniwersytet w Bolonii. „[...] nauczanie uniwersyteckie dopuszcza do siebie »nowinki«. Zaczyna się od uniwersytetów włoskich, gdzie scholastyka nie miała za sobą takich tradycji, jak w Paryżu lub w Oksfordzie, natomiast tradycja literatur antycznych przetrwała lepiej i obudziła się wcześniej [...]. Wykłady języka greckiego rozpoczynają się w roku 1424 i Filelfo zyskuje sobie część studentów, zrazu obojętnych. Między rokiem 1450 i 1455 słynny kardynał Bessarion, jako zarządca miasta z ramienia papieża i rektora, zajmuje się reorganizacją uniwersytetu [w Bolonii – Z.D.]. Odtąd wykłady przedmiotów humanistycznych (*studia humanitatis*) w Bolonii odbywały się już stale”<sup>4</sup>. W XIII i XIV wieku powstały uniwersytety w wielu innych miastach – w Padwie (1222), który począwszy od 1404 r. staje się uniwersytetem Republiki Weneckiej, w Rzymie (1244), Sienie (1246), w Piacenzy („nominalnie założony w roku 1248, a odnowiony przez Jana Galeazza Viscontiego w 1398, staje się ośrodkiem intelektualnym państwa mediolańskiego”)<sup>5</sup>.

Ze znanymi i uznanymi uczelniami konkurowało wiele mniejszych – w samej tylko Florencji konkurowało ze sobą kilka z nich. Burckhardt podaje, że „kiedy uniwersytet we Florencji osiągnął najwyższy szczyt rozwoju, kiedy do sal wykładowych cisnęli się dworzanie Eugeniusza IV, a nawet już Marcina V, kiedy Carlo Aretino i Francesco Filelfo współzawodniczyli ze sobą na wykładach, istniał nie tylko drugi, prawie że kompletny uniwersytet u augustianów w San Spirito, nie tylko całe stowarzyszenie uczonych u kamedulów w klasztorze degli Angeli, lecz także wybitni ludzie prywatni, wspólnie lub na własną rękę, organizowali kursy filologiczne lub filozoficzne dla siebie i drugih”.

Z innych włoskich ośrodków akademickich na znaczeniu stracił w tamtej epoce Rzym. Zwiedzający go w 1443 r. Bracciolini Gian Francesco Pog-

<sup>4</sup> J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997, s. 141.

<sup>5</sup> „Florencja odgrywa pomiędzy 1349 a 1472 ważną rolę, jako pierwszy ośrodek humanizmu, ale w tym czasie Wawrzyniec Wspaniały przeniósł nad nią, jako stolicę uniwersytecką państwa florenckiego, Pizę, która miała uniwersytet od 1343. Rodzina Este odnawia w roku 1430 uniwersytet, który istniał w Ferrarze. Księstwo Piemontu miało od roku 1405 w Turynie uniwersytet, który przeżywał różne przeciwności, zaś Alfons Wspaniały, król Aragonii i Sycylii, założył przy poparciu papieża Eugeniusza IV, w roku 1444, uniwersytet w Katanii”. Tamże, s. 132.



gio odnotował: „marność jego nowych budowli i piękno rzymskich ruin”. Natomiast jego mieszkańcy „w swych płaszczach i wysokich butach, jakie noszono w Kampanii, czynili na cudzoziemcach wrażenie pastuchów”. Burckhardt, za którym podaję te opinie, dodaje, że w ówczesnym Rzymie „jedynymi zebraniami towarzyskimi były procesje kościelne, odbywające się w dniu odpustów”. W stwierdzeniach tych jest z pewnością nieco złośliwości. Działal tam bowiem zarówno uniwersytet (Sapienza), jak i mecenasi sztuki i nauki. Najbardziej znaczącą rolę odgrywali w nim bez wątpienia papieże; papież Leon X podjął nawet próbę nadania Uniwersytetowi Rzymskiemu rangi jednej z najlepszych uczelni we Włoszech. W tym celu dokonał gruntownej reorganizacji istniejących na nim katedr oraz ściągnął na nie ponad 80 profesorów z innych ośrodków akademickich. Dzieło to zostało jednak zniweczone spustoszeniem Rzymu w 1527 r. przez wojska koalicji antypapieskiej („rozproszono nie tylko artystów, lecz także literatów, którzy rozpędzeni na wszystkie strony, w najdalszych zakątkach Włoch głosili chwałę swego wielkiego zmarłego opiekuna”).

Na pytanie, jaka była atmosfera intelektualna we włoskich uczelniach, nie da się udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Wiele tutaj zależało nie tylko od samych profesorów, ale również od ich protektorów, a jedni z nich byli oczywiście bardziej otwarci na różnorakie nowinki, inni natomiast spoglądali na nie z większą nieufnością. Nawet na tak cenionym i chwalonym Uniwersytecie Florenckim nie na każdy temat można było dyskutować i nie każdy autorytet można było kwestionować. Świadczy o tym m.in. fakt, iż wychowany w środowisku florenckim Lorenzo Valla (ok. 1407–1457) swoje – co tutaj dużo mówić – kontrowersyjne poglądy (będzie o nich mowa w dalszej części) wolał raczej wykladać z katedr uniwersyteckich w Piacenzie i Pawii niż w macierzystej uczelni.

Rzecz jasna, zarówno władze uczelni, jak i profesorowi z reguły zerkali na to, co powie na ich poczynania Kościół. Sporo zależało w tej kwestii od tego, kto sprawował urząd papieski. Z dokonanego przez Burckhardta zestawienia jasno wynika, że tylko niektórych z ówczesnych papieży można uznać za protektorów humanizmu. Z pewnym wahaniem autor ten zalicza do nich papieża Mikołaja V i papieża Piusa II. Nie zalicza natomiast do nich ani papieża Pawła II i ani też jego trzech następców – Sykstusa IV, Innocentego VIII oraz Aleksandra VI<sup>6</sup>. Po nim tron papieski objął Juliusz II

<sup>6</sup> „Aleksander przez wszystkie dni swego życia dążył jedynie do tego, by używać życia, szukać przyjemności i zaspokajać swe ambicje i zachcianki. [...] U podstaw wszystkich kontak-



(zdaniem Leopolda von Rankego „zaangażował całą swoją ambicję w poszerzenie Państwa Kościelnego”, realizując ją za pomocą miecza, podstępów i „najśmielszych kombinacji”). Jego następcą był papież Leon X, człowiek gruntownie wykształcony (na uniwersytetach we Florencji i w Pizie) oraz wielki mecenas nauki i sztuki. L. von Ranke napisał, że „rozkosz słuchania pięknej prozy łacińskiej i dźwięcznych wierszy wchodzi w program życiowy Leona, a jego opieka tyle pod tym względem zdziałała, że poeci łacińscy w niezliczonych elegiach, odach, epigramach i przemówieniach wyrażają tego ducha radości i świetności za rządów Leona”. Dodaje on jednak również, że „za czasów Leona X do dobrego tonu należało zwątpienie w dogmaty chrześcijańskie lub wręcz ich negacja”<sup>7</sup>.

### 3. Filozoficzne motywy

Nielatwo jest wskazać w tej tak skromnie eksponowanej przez odrodzeniowych humanistów filozofii te motywy, które można byłoby uznać za wiodące oraz odróżniające ją zarówno od teologii, jak i ówczesnej filologii. Każda podjęta w tym zakresie próba będzie wydzieleniem czegoś, co w gruncie rzeczy funkcjonowało w szerszej perspektywie – religijnej, artystycznej, literackiej. Istnieje jednak potrzeba takiego zabiegu, bowiem motywy te – podobnie zresztą jak kategorie filozoficzne – w sposób stosunkowo najbardziej jednoznaczny ukazują jej swoistość. Niektóre z tych motywów pojawiały się zresztą – mniej lub bardziej wyraźnie – przy ogólnej charakterystyce odrodzeniowej humanistyki.

Jednym z nich jest bez wątpienia motyw kształcenia oraz doskonalenia duchowego. Podobny motyw można oczywiście znaleźć w średnio-wiecznej literaturze edukacyjnej. Rzecz jednak w tym, że w Odrodzeniu w większym stopniu niż w poprzedniej epoce wierzono w możliwości kreatywne człowieka – dobrze wyraża to Buonaccorso da Montemagno (ok. 1390–1429), który w traktacie *O szlachectwie* (*De nobilitate*) pisze: „[...] szlachectwo polega nie na cudzej chwale i nie na zwodniczych dobrach

tów politycznych tego papieża, który wywierał tak ogromny wpływ na rozmaite wydarzenia, leżał tylko jeden wzgląd: jego plany dotyczące tego, jak ma pożenić, wyposażać i urządzić swoich synów. [...] Doprawdy, nie trzeba było dopiero Lutra, aby wykryć we wszystkich tych poczynaniach dokładne przeciwieństwo chrześcijaństwa”. Por. L. von Ranke, *Dzieje papieństwa w XVI–XIX wieku*, t. 1, Warszawa 1974, s. 73 i nn.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 137.

fortuny, ale na dzielności naszego własnego ducha. [...] Otóż kiedy duch jest długo ćwiczony w najwyższych cnotach i jaśniej blaskiem sprawiedliwości, pobożności, wytrwałości, wielkoduszności, umiarkowania i rozważi, kiedy się dobrze zasłuży nieśmiertelnym bogom, rodzicom, przyjaciółom, krewnym i społeczeństwu; kiedy zdobędzie wykształcenie w najświętszej dziedzinie wiedzy polegającej na studiowaniu literatury – wtedy zaiste jest uważany za szlachetniejszego, znakomitego, godnego szacunku i chwały”<sup>8</sup>. Przywoływany tu autor był przekonany, iż „nawet najbiedniejszy i najpodlej urodzony otrzymuje przy urodzeniu taką samą duszę jak synowie królów i cesarzy i może ją przyozdobić blaskiem cnoty, a więc i chwałą szlachectwa”.

Z przekonaniem tym należał jednak do mniejszości filozoficznej tamtej epoki – większość bowiem uważała, że Bóg w swojej nieskończonej mądrości i sprawiedliwości rozsiał – niczym Wielki Siewca – „nasiona i zarodki wszelkiego rodzaju życia, które zaś uprawiać będzie, te dojrzeją i owoc swój z nich wydadzą. Jeśli zarodki wegetatywne, stanie się rośliną, jeśli zmysłowe – zwierzęciem będzie, jeśli racjonalne – stanie się istotą niebiańską. A jeśli intelektualne – wówczas aniołem będzie i synem bożym”<sup>9</sup>. Ówczesni humaniści problem widzieli nie w tym, że Bóg tak nierówno rozdzielił swoje dary, a nawet nie w tym, że zdecydowanej mniejszości dał tak wiele, a większość (nazywana przez nich gminem lub pospółstwem) otrzymała tak mało, lecz w tym, aby ci, którzy zostali wyróżnieni przez Stwórcę, chcieli i mieli możliwość rozwinięcia swoich zdolności. Stąd oczywiście pęd do kształcenia siebie i innych, kultywowania dotychczasowych miejsc edukacyjnych i tworzenia nowych.

<sup>8</sup> „Jeżeli zaś przeciwnie, zepsuty jest złymi obyczajami, odda się nikczemności, okrucieństwu, ignorancji, swarliwości, rozpucie i próżniactwu, jeśli drwić sobie będzie z tego, co boskie, z szacunku dla rodziców, z życzliwości wobec przyjaciół – wówczas będzie przez wszystkich uznany za podłego, wstrętnego i godnego pogardy nędznika”. Por. B. da Monttemagno, *O szlachectwie*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 77 i nn.

<sup>9</sup> „O jakże to wielka hojność Boga Ojca, jakże wielkie i godne podziwu szczęście człowieka! Dano mu mieć to, czego zapagnie i być tym, czym zechce. Zwierzęta, równocześnie ze swym przyjściem na świat, wynoszą ze sobą [...] z łona matki to, czym mają być. Duchy najwyższe albo od samego początku, albo nieco później, stały się tym, czym są i pozostaną przez całą wieczność. Natomiast rodzącemu się człowiekowi dał Ojciec wszelkiego rodzaju nasiona i zarodki wszelkiego rodzaju życia, które zaś z nich uprawiać będzie, te dojrzeją i owoc swój w nim wydadzą”. Por. G. Pico della Mirandola, *Mony o godności człowieka*, w: tamże, s. 140 i nn.

Z motywem tym dobrze koresponduje motyw szukania we wszystkim jakiegoś ogólnego porządku oraz kreatora, który go stworzył i podtrzymuje w istnieniu. Rozwiązania tego problemu szukano zarówno u starożytnych, jak i średniowiecznych myślicieli, i oczywiście go znajdowano oraz interpretowano w taki sposób, aby one się dopełniały, a nie wykluczały. Dobrym przykładem takiego podejścia może być Poggio Bracciolini (1380–1459). W *Mowie na pochwałę praw* (*Oratio in laudem legum*) wygłasza on jednocześnie pochwałę praw, jak i pochwałę Platona („księcia filozofów”), oraz Marka Tulliusza Cicerona („ojca języka łacińskiego”). „Pierwszy pokazywał, jak powinno wyglądać dobrze urządzone państwo, drugi, jaką republikę ustanowili przodkowie”; ponadto drugi z nich „mówi o tym i uzasadnia to wieloma argumentami, że prawa nie są wynalazkiem ludzi, lecz bogów, a następnie łączy je z pierwszą przyczyną, to jest z samym Bogiem, i wykazuje, że są one dziełem umysłu Bożego i zostały użyczone z nieba dla zachowania świata”<sup>10</sup>. Dzisiaj można byłoby mieć pewne obiekcje wobec tak łatwego przejścia tego autora od rzymskiego politeizmu do chrześcijańskiego monoteizmu, ale w tamtej epoce raczej nikt nie miał wątpliwości, że jest to pomyślane i powiedziane po chrześcijańsku.

Z tym motywem poszukiwania ogólnego porządku świata i dostrzegania w nim ręki Boga łączy się kategorię fortuny. W czasach rzymskich Fortuna – pisana z dużej litery i występująca również pod imieniem Tyche – była boginią, najpierw płodności i urodzaju, a później przeznaczenia oraz szczęścia i nieszczęścia. W czasach Średniowiecza występowała głównie jako alegoria; przedstawiano ją jako postać ze zawiązanymi oczami, ale także jako uskrzydloną kulę oraz czarę ofiarną. Natomiast w Odrodzeniu występowała zarówno w pierwszej, jak i w drugiej roli – rzecz jasna, zachowując chrześcijańskie znamiona.

Opisując funkcjonowanie tej kategorii w ówczesnym światopoglądzie Niccolò Machiavelli stwierdza, iż: „[...] wielu ludzi wierzyło i wierzy dotąd, jakoby sprawy świata rządzone były bądź przez Opatrzność Bożą, bądź przez los, w takim sposobie, iż rozum ludzki nie może się ich zrządzeniom opierać i nie ma żadnej przeciwko nim rady. Stąd wysnuwa się rzekomy

<sup>10</sup> „Cyceron do tego stopnia posuwa się w pochwalę praw, że w mowie wygłoszonej w obronie Kluencjusza prawiada: prawa są fundamentem wolności, źródłem sprawiedliwości; w prawie przejawia się duch, rozum i poglądy państwa”. Por. P. Bracciolini, *Pochwała praw*, w: tamże, s. 88 i nn.

wniosek, że nie warto kłaść zbytniego mozolu w rzeczy, że wypada raczej poddać się jej biegowi. To przekonanie szczególnie upowszechniło się w naszych czasach z powodu wielkich przełomów, jakie zaszły i zachodzą niemal codziennie, przekraczając granice wszelkich ludzkich domysłów. Rozmyślając o tych rzeczach, sam nieraz skłonny się czuje przekonanie powyższe podzielać”. Zaraz jednak zauważa, iż „skoro wolna wola w nas nie wygasa, godzi się, zdaniem moim, uznać, że los nie rządzi światem tak dalece, aby wolna wola nie miała swego udziału w tym wszystkim, co się dzieje”<sup>11</sup>.

W przywołanej tutaj wypowiedzi Machiavellego pojawia się jeszcze jeden istotny motyw ówczesnej filozofii, tj. ludzkiej mocy, pozwalającej – przynajmniej do pewnego stopnia – tak wpływać na bieg zdarzeń, aby bądź to zapobiegać największym nieszczęściom, bądź też osiągać istotne cele życiowe. Owa moc wyrażana jest przez tego myśliciela poprzez kategorię *virtu* lub – ujęte jako cecha osobowościowa – *virtuoso*. Cechą taką miały być obdarzone zarówno niektóre osoby (np. książę Castruccio Castracani z Lukki), jak i niektóre narody. W *Rozważaniach nad przyczynami wielkości i upadku Rzymu* przedstawił on coś w rodzaju historii marszu owego *virtu* poprzez różne miejsca (najpierw moc ta „objawiła się w Asyrii, potem znalazła się w Medii, następnie w Persji, a wreszcie obrała sobie za siedzibę Italię i Rzym”). Inni odrodzeniowi humaniści łączyli kategorię *virtu* nie tyle z siłą czy mocą, ile z pewną szlachetnością duszy lub wręcz z przymiotami umysłu, takimi jak mądrość, roztropność czy rozwaga.

Z wymienionymi wyżej motywami łączy się wiele innych, takich jak motyw związku jednostki z najbliższym oraz z najdalszym otoczeniem, np. gwiazdy. Wielu badawczy wskazuje na niezwykle popularność w tamtej epoce astrologii. Zdaniem P.O. Kristellera, „przekonanie, że wszystkimi sprawami rządzą ruchy gwiazd, zadawało wielu ludzi, gdyż zdawało się nadawać pewne znaczenie i jakąś regularność rozmaitym kolejom życia. Astrologowie twierdzili, że są w stanie przewidzieć przyszłość jednostek i krajów, a ludzie, tak jak zawsze, niezbyt zwracali uwagę na sprzeczność tkwiącą z natury w przepowiadaniu przyszłości [...] i chętnie zapominali o licznych nie spełnionych przepowiedniach”<sup>12</sup>. Niejedną z takich

<sup>11</sup> Por. N. Machiavelli, *Człowiek nie jest bezsilny wobec losu*, w: tamże, s. 160.

<sup>12</sup> Por. P.O. Kristeller, *Myśl moralna humanizmu*, w: tenże, *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985, s. 137.

niespełnionych astrologicznych przepowiedni można znaleźć w *Księgach dwunastu horoskopów* (1554) Girolamo Cardana – jej autor postawił w nich m.in. horoskop, że będzie żył 45 lat, a żył 75 lat<sup>13</sup>. Słuchano oczywiście nie tylko przepowiedni i zapewnień astrologów, ale także wypatrywano uważnie różnorodnych znaków na niebie, a pojawienie się jakiejś komety wywoływało lęk lub wręcz panikę. Wierzenia te inspirowane były zarówno przez tradycję pogańską, jak i chrześcijańską, w szczególności kultywowanymi w niej wątkami apokaliptycznymi (takimi chociażby, jakie występują w Apokalipsie św. Jana).

#### 4. Platonizm i platonicy

Platon – nazywany przez ówczesnych humanistów królem lub księciem filozofów – tak często pojawia się w ówczesnych rozważaniach filozoficznych, że można mówić o swoistym renesansie jego filozofii. Zdaniem Eugenio Garina źródeł powrotu do niej odrodzeniowych myślicieli należy szukać w tym, że „otwierała wszelkie możliwości, była medytacją nad życiem nie pozbawionym nadziei a jednak nieufnym wobec mitów, raczej dialogiem, jakie wiodą ludzie między sobą, niż określoną teorią, wątplieniem podważającym systemy, chociaż pełnym zrozumieniem dla systematyzacji. Dlatego to filozofia ta znalazła się w centrum kultury, odrzucającej pewniki starożytne oraz świat zamknięty i raz na zawsze uporządkowany”<sup>14</sup>. Z uznaniem spotkała się ona zwłaszcza w środowisku florenckim. W 1462 r. doszło do reaktywowania w tym mieście (przy wsparciu Kosmy i Wawrzyńca Medyceuszów) Akademii Platońskiej. Jej kierownikiem został Marsilio Ficino (1433–1499), autor przekładów z greki na łacinę pism Platona. Do tego sukcesu w istotnym stopniu przyczynił się fakt, że filozofię Platona stosunkowo łatwo można było pogodzić z myślą chrześcijańską. Jeśli nawet w którymś z jej ważnych punktów do takiego pogodzenia nie doszło już w Średniowieczu, to odrodzeniowi

<sup>13</sup> W dziele tym jednak zapewniał, że planeta Wenus sprawiła, iż „ma zdolności do prac ręcznych; że jest obdarzony umysłem filozoficznym i zamilowaniem do nauk; że jest pomyślowy, elegancki, uprzejmy, rozmiłowany w rozkoszach, wesół, pobożny, wiernie miłujący mądrość, skłonny do rozmyślań; że ciągle coś planuje, góruje umysłem nad innymi itd.” Por. G. Cardano, *Horoskop Cardana*, w: tamże, s. 228.

<sup>14</sup> Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969, s. 21 i nn.

platonicy nadrobili te zaległości z nawiązką, i zawsze wychodziło im na to, że najważniejszą ze wszystkich kategorii filozoficznych jest pojęcie Boga. W traktacie *O miłości, czyli o Uczcie Platona* (*Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*) Ficino pisał: „Wszystkie rzeczy są Bogiem, który jest twórcą wszystkich rzeczy, a którego my nazywamy Dobrem. Bóg stwarza najpierw umysł anielski, następnie duszę świata, jak twierdzi Platon, a na końcu ciało wszechświata. Sam Bóg nie nazywa się światem, dlatego, że świat oznacza ład, uporządkowanie wielu rzeczy złożonych, natomiast Boga należy pojmować jako byt absolutnie prosty. [...] sam Bóg jest zasadą i celem wszystkich światów. Umysł anielski jest pierwszym światem uczynionym przez Boga. Drugim jest dusza wszechświata, trzecim cała ta budowla, którą widzimy”. Natomiast o tych, którzy poszukiwali i znajdowali w całej tej budowlu rękę Boga, pisał, że są „niczym lowca, który w tym głębokim lesie świata szuka i znajduje najbardziej ukryte ślady Boga”<sup>15</sup>.

Nie tylko Ficino, ale również inni odrodzeniowi platonicy przyjmowali taki porządek rzeczywistości, w którym zawsze na pierwszym miejscu był Bóg, na drugim stworzone byty duchowe, w tym dusza ludzka, natomiast na trzecim byty cielesne. Stanowi to swoisty znak rozpoznawczy ówczesnych myślicieli współtworzących odrodzeniowy platonizm. Innym – jednak już nie tak niezawodnym – jest ich pewna awersja do nauk przyrodniczych. U większości z nich wyrażała się ona w tym, że ani tych nauk sami nie uprawiali, ani też specjalnie nie interesowali się ich wynikami. Byli jednak w tamtej epoce również tacy platonicy, którzy programowali je zwalczali. Jednym z nich był Francesco Petrarka.

Właśnie Petrarkę uznaje się za prekursora odrodzeniowego platonizmu, a nawet całego humanizmu tamtej epoki. Leonardo Bruni w poświęconej mu biografii (1436) napisał, że on pierwszy „wydobył na światło dzienne z mroków zapomnienia uroki starożytnego stylu”<sup>16</sup>. Petrarka urodził się

<sup>15</sup> „Jakże subtelny jest ten filozof, który znajduje idee rzeczy w najwyższej idei wszystkiego. Jakże bystry jest ten myśliciel, który tajniki Boga przenika, w pewnym znaczeniu w jego wnętrzu, który, krótko mówiąc, w każdym czynie dostrzega w sobie Boga jak w zwierciadle i dostrzega siebie w Bogu jak w słońcu. Jakże boskie jest zwierciadło boskiego słońca oświecone jego promieniami i zapalone jego płomieniami”. Por. M. Ficino, *O nieśmiertelności duszy*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia...*, s. 111 i nn.

<sup>16</sup> „[...] Leonardo Bruni w swoim żywocie Petrarki z roku 1436 sankcjonuje rozpowszechnioną wśród humanistów opinię, że to właśnie twórczość messer Francesca była jutrzienką dnia, jaki miał nastać po nocy średniowiecza”. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 31 i nn.

w 1304 r. w Arezzo, w Toskanii; rodzinnie związany był jednak z Florencją (jego ojciec został zmuszony ją opuścić w 1302 r.). Uczył się najpierw w Carpentras (we Francji), później w Avinionie, a następnie w Montpelier. Studiował prawo najpierw na tamtejszym uniwersytecie, a później (1316–1320) na Uniwersytecie w Bolonii. W 1326 r. powrócił do Avinionu, przyjął tam śluby kościelne i związał się z dworem kardynała Giovanniego Colony. W mieście tym spotkał tajemniczą (dla późniejszych czytelników jego wierszy) Laureę. Pod wpływem niespełnionej miłości do niej napisał *Rime in vita di Laura* (*Wiersze ku czci Laury żywej*) oraz *Rime in morte di Laura* (*Wiersze ku czci Laury umarłej*); tytułowa bohaterka zmarła w 1348 r. na dżumę. Jest on również autorem *Epistolae metricae* (zbioru 66 wierszy epistolarnych), poematu *Africa* (poświęcony jest on drugiej wojnie punickiej) oraz dzieła pt. *De viris illustribus* (przedstawia biografie słynnych postaci z różnych czasów). Swoje przemyślenia filozoficzne zawarł w dziełach: *De vita solitaria* (1346), *De otio religioso* (1347), *De remediis utriusque* (1366), *Senilium rerum libri* (1374) oraz *De suis lipsius et multorum ignorantia* (1371). Petrarca wiele podróżował – poza wymienionymi już tutaj miastami przebywał również w Paryżu, Rzymie, Mediolanie, Wenecji, Weronie, Parmie i Padwie.

Motywnym przewijającym się przez jego dzieła jest potrzeba miłości – miłości człowieka do Boga, ale także miłości człowieka do człowieka, interpretowanej zarówno w duchu chrześcijańskim (jako *ceterorum hominum charitas*, miłość bliźniego), jak i platońskim (jako miłość uwolniona nie tylko od fizjologii, ale także pospolitej psychologii – zazdrości, pożądania itp. stanów). Chodziło mu również o miłość, która stanowi swoiste spoiwo społecznego życia; dla zaakcentowania jej znaczenia Petrarca przywoływał powiedzenie Cycerona, że „nic nie jest na ziemi droższe Bogu, władcy całego świata, niż ludzie złączeni społeczną więzią”<sup>17</sup>. Istotnym motywem rozważań Petrarki jest również potrzeba pokory w tym wszystkim, co człowiek czyni i zamierza czynić. Krytykując za brak tej pokory współczesnych mu uczonych przyrodników, pisał: „tajniki natury, niepojęte boskie misteria, które my w pokorze wiary przyjmujemy, oni w swej zarozumialej pysze usiłują przeniknąć, nie są jednak zdolni do nich dotrzeć, a nawet do nich się zbliżyć. Głupcy wierzą, że udało im się pochwycić niebo i to złudzenie

<sup>17</sup> Według Petrarki, „miłość ojczyzny i miłość bliźniego nie są ze sobą sprzeczne, wręcz przeciwnie, ściśle są ze sobą związane poprzez pracę nad samym sobą, będącą niezbędnym warunkiem wszelkiej skutecznej działalności na ziemi”. Tamże, s. 34.



tak im pochlebia, że przekonani o jego słuszności z upodobaniem trwają w błędzie” (*Dell'ignoranza sua e d'altrui*). W rozważaniach tego myśliciela można oczywiście znaleźć jeszcze i inne motywy. Wszystkie one nadawały im charakter filozofii, która jest raczej zwrócona do wnętrza człowieka niż do otaczającego go świata zewnętrznego, stawiając sobie za cel doskonalenie ludzkiej duszy. Doskonałość tej ostatniej warunkować ma nie tylko taki nadrzędny cel ludzkiego życia, jakim jest zbliżenie się do Boga, ale również osiągnięcie różnorodnych korzyści ziemskich, w tym szlachetności mowy<sup>18</sup>.

Wiele zbieżności z filozofią Petrarki można znaleźć w poglądach Giovanniego Boccaccio (1313–1375), poety i filozofa, pochodzącego również z Toskanii (urodził się w Certaldo). Pierwszych kilkanaście lat swojego życia (do 1328 r.) spędził we Florencji, później przebywał w Neapolu, w którym przyuczał się do zawodu bankiera, oraz studiował na tamtejszym uniwersytecie prawo kanoniczne. Tam też poznał twórczość Petrarki, którą do końca życia podziwiał i w znacznej mierze naśladował. Boccaccio znany jest przede wszystkim jako autor *Dekameronu*, czyli *Księgi dziesięciu dni*, dzieła literackiego, które wywarło znaczący wpływ na odrodzeniową literaturę. Napisał go w latach 1348–1353 po powrocie do Florencji. Przedstawiał w nim dwa tygodnie z życia na wsi 10 floreńczyków (7 kobiet i 3 mężczyzn). Jedną z tych osób jest Fiammetta, kobieta, która pojawia się również w innych dziełach literackich Boccaccia (np. *Elegia di Madonna Fiammetta*) i której pierwowzorem była jego młodzieńcza miłość.

Osoby te czas spędzają na przechadzkach, rozmowach, tańcach, śpiewach oraz na snuciu (przez 10 z 14 dni) i słuchaniu opowieści. W sumie jest ich 100, a tematem ich są m.in.: przygody i oszustwa (opowieści dnia 2 i 3), nieszczęśliwa miłość (dzień 4) oraz obyczajowa swoboda (dzień 7, 8 i 9). Właśnie ta ostatnia tematyka sprawiła, że autor tego dzieła zyskał opinię pisarza frywolnego. W *Dekameronie* znajdują się oczywiście fragmenty przeniknięte seksualizmem, jednak mieszczą się one w konwensacjach literackich tamtej epoki, zaś jego generalna wymowa jest raczej pesymistyczna – wynika bowiem z niego, że w ziemskim życiu udziałem człowieka jest raczej nieszczęście niż szczęście i bez boskiej pomocy nie sposób osiągnąć istotnych życiowo celów, a tych, którzy próbują prze-

---

<sup>18</sup> „Bynajmniej nie blahym świadectwem duszy jest mowa, która uzewnętrzniając się i poddając cudzej kontroli przejmuje pewne rygory i wyraża określoną postawę”. Tamże, s. 32.



ciwstawić się swojemu losowi, spotyka tragiczny koniec. Sam Boccaccio w życiu prywatnym doświadczył zresztą niemal niebezpieczeństwa – złożyło się na nie m.in. kilka zawodów miłosnych. Jeden z nich opisał w dziele pt. *Il Corbaccio*; w wydaniu polskim nosi ono tytuł *Labirynt miłości albo Skrzęszczący krętek*. Jego bohaterką jest pewna wdowa, która odmówiła mu swoich wdzięków. Boccaccio nieustannie borykał się z trudnościami materialnymi; w ostatnich kilkunastu latach życia utrzymywał się głównie z przepisywania własnych i cudzych tekstów.

Mocną pozycję wśród odrodzeniowych platoników ma Caluccio Salutati (1331–1406), autor m.in. biografii Petrarki oraz licznych listów, w których poruszał zagadnienia polityczne, filozoficzne i literackie, a także kolekcjoner łacińskojęzycznych rękopisów z czasów starożytnych i średniowiecznych<sup>19</sup>. Urodził się w 1331 r. w Stignano, w miejscowości leżącej w Toskanii, natomiast studiował w Bolonii. W 1375 r. otrzymał stanowisko kanclerza florenckiej *signori*, czyli kogoś w rodzaju przedstawiciela władców. Na stanowisku tym dał się poznać jako zdecydowany obrońca florenckiej wolności i przeciwnik tyranów. Jako filozof podejmował kwestie ludzkiego życia, zarówno wewnętrznego (kontemplatywnego), jak i zewnętrznego, polegającego na uczestnictwie w sprawach tego świata. Nie bagatelizował znaczenia pierwszego z nich, jednak sam starał się łączyć obie te formy życia oraz doradzał innym ich łączenie. Autorytetami w tym względzie byli dla niego zarówno Chrystus i św. Paweł, jak i Sokrates, którego heroiczne zmagania z nieprzychylnym mu otoczeniem stanowiły dla niego przykład godny naśladowania. Sam zresztą również miał zdecydowanych przeciwników, takich chociażby jak zwolennik arystotelizmu (w jego tomistycznej wersji) o. Dominici. Salutati polemizował z nimi w związku z wieloma istotnymi problemami religijnymi oraz filozoficznymi<sup>20</sup>.

Uczniem i sukcesorem Salutati (łącznie ze stanowiskiem kanclerza florenckiej *signori*) był Leonardo Bruni (ok. 1370–1444), autor m.in. *Historiarum Florentini populi libri XII* oraz biografii Dantego, Petrarki i Boccaccia,

<sup>19</sup> „Był niezłomnym obrońcą florentina libertas, a jego urzędowe pisma były – zgodnie ze sławnym powiedzeniem Viscontiego – groźniejsze niż armia uszykowana do boju”. Tamże, s. 43.

<sup>20</sup> „Polemika między Salutatem a Dominicim skupiała się [...] wokół zagadnienia prymatu woli, prymatu życia aktywnego oraz związku między studiami *humanitatis* a życiem obywatelskim”. Tamże, s. 46.

a także licznych przekładów z greki na łacinę dzieł Platona, Arystotelesa i Plutarcha. Zasłynął ze swoich wystąpień w obronie – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – „małej ojczyzny”, tj. Florencji i kultywowanych przez jej mieszkańców instytucji. Pisał: „Ojczyzna – słowo najświętsze i najslodsze [...] wielka to rzecz przynależność do tego samego miasta, zwłaszcza o ile to miasto jest wolne. Wiele wspólnych rzeczy posiadają obywatele: prawo, ustawy, forum, senat, sądownictwo”<sup>21</sup>. Występował również w obronie cnót obywatelskich oraz życia społecznego. W przedmowie do swojego przekładu *Polityki* Arystotelesa pisał: „Wśród nauk moralnych, które kształcą i wychowują człowieka, niewątpliwie najwyższe miejsce zajmują te, które dotyczą państw i rządzenia nimi, ponieważ mają na celu zapewnienie ludziom szczęścia”. Natomiast w przedmowie do *Polityki* Platona napisał o człowieku, że jest to „stworzenie słabe, nie mogące sobie samemu wystarczać, które może stać się doskonałym jedynie w zorganizowanym społeczeństwie”<sup>22</sup>.

Tę swoistą sztafetę pokoleń odrodzeniowych platoników kontynuuje Marsilio Ficino (1433–1499). Urodził się w pobliżu Florencji (w Correggi) i z miastem tym związał całe swoje życie. Na tamtejszym uniwersytecie ukończył najpierw *studia humanitatis*, później medycynę, a jeszcze później kierował wspomnianą wcześniej Akademią Platonią<sup>23</sup>. Jego zaangażowanie w działalność tej akademii sprawiło, iż stała się ona w tamtym stuleciu nie tylko jednym z najważniejszych miejsc studiów nad platonizmem, ale także jednym z najbardziej liczących się ośrodków odrodzeniowego humanizmu. Sam Ficino wniósł do niej – poza wszystkim innym – entuzjizm dla studiów nad myślą Platona i platoników (takich jak Plotyn), liczne przekłady ich dzieł oraz komentarze do tych dzieł. Szczególnie ważny był jego komentarz do *Uczty* Platona; jako samodzielne dzieło ukazał się on w 1544 pt. *O miłości, czyli o Uczcie Platona*. Jest on również autorem takich dzieł, jak: *Liber de Christiana religione* (1474), *Theologia Platonica* (1482) oraz *De vita libri tres* (1489).

Po krótkim okresie zainteresowania epikureizmem (pozostały po nim komentarze do dzieł Epikura i Lukrecjusza oraz utwór pt. *De voluptate*) Ficino podjął gruntowne studia nad myślą Platona oraz Pitagorasa, Pletona

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 53 i nn.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 62 i nn.

<sup>23</sup> „[...] Ficino otrzymał tradycyjne wychowanie scholastyczne, przebywając w latach 1454–1455 w kręgu arystotelizmu w jego najbardziej formalnym, szkolnym ujęciu”. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 125 i nn.

i Plotyna<sup>24</sup>. W ich filozofii znalazł idee, które wydały mu się szczególnie bliskie, m.in. idee wiecznego objawiania się Logosu lub też – co na jedno mu wychodziło – objawianie się Słowa, a także idee zwracania się ku temu Słowu ludzkiej duszy. W swoim traktacie *O miłości* pytał: „o duszo [...] W jaki bowiem sposób mogłabyś oddzielić cechy śmiertelne od form świata i pojąć idee nieśmiertelności i odnieść te idee do wiecznego życia i umysłu Boga; jak mogłabyś dzięki myśleniu akt ten uczynić, że się tak wyrażę, sprawczym, gdybyś sama nie była nieśmiertelna i zdolna do przyjęcia wiecznego życia i umysłu Boga? [...] Uważaj, o duszo, spragniona wiecznego napoju. Pamiętaj, że nie mogłabyś osiągnąć przedmiotu wiecznego, gdybyś nie miała z nim nic wspólnego. [...] I nie tylko osiągasz ten przedmiot, gdy udowadniasz, że istnieją rzeczy wieczne, i ukazujesz jakimi są, lecz również wtedy, gdy stosownie do swej natury przenikasz do ich natury wewnętrznej i jakby rozróżniasz w nich jakieś jej części i siły. Co więcej, wydaje się, że pojmujesz je właśnie wtedy, gdy je definiujesz”<sup>25</sup>.

Ficino prowadził filozoficzną kampanię przeciwko zwolennikom sensualizmu – zarówno takim jak Epikur i epikurejczycy, jak i takim jak Arystoteles i arystotelicy. Występował również przeciwko tym wszystkim, którzy usiłowali ukryć prawdę za zasloną tajemniczych symboli i przenośni. Tak mieli postępować m.in. „starożytni teolodzy, którzy ukrywali boskie tajemnice w matematycznych symbolach i poetyckich przenośniach, aby ich nierozważnie nie udostępnić ogółowi”. Był on przekonany, że prawda jest jedna, natomiast różne są sposoby jej wyrażania się i poznawania. Szczególnie ważna rola w jej poznawaniu przypada filozofom, bowiem oni w największym stopniu posługują, a przynajmniej posługiwać się powinni, rozumem, tym – jak go nazywał – „docieklwym łowcą, który w głębokim lesie świata szuka i znajduje najbardziej ukryte ślady Boga”. W jego ujęciu filozofia staje się swoistą teologią – swoistą, ponieważ opartą nie na zaufaniu do kościelnych autorytetów czy do objawionego w Biblii Słowa Bożego, lecz ludzkiego umysłu oraz tego, co ten

<sup>24</sup> „Osobowość filozoficzna Ficina rozwijała się jednokierunkowo. Uwarunkował ją młodość – traktowany niezbyt obowiązująco – perypatetyzm scholastyczny, a jej początkowa orientacja, zawierająca akcenty lukrecjańskie, przeszła bez większych wstrząsów w platonizm, któremu Ficino pozostał do końca wierny w wersji zmodyfikowanej przez hermetyczne objawienia i naukę Plotyna”. Tamże, s. 141.

<sup>25</sup> Por. M. Ficino, *O miłości, czyli o Uczę Platonu*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia...*, s. 116 i nn.

umysł potrafi „wytropić” w świecie. Sam filozof natomiast przesuwając się do pierwszego szeregu, wypierając z niego tradycyjnego teologa. Ficino miał świadomość dokonywania się tej zmiany. Uzasadniając ją w swoim traktacie *O miłości*, napisał, że „jest rzeczą słuszną, ażeby ci, którzy pierwsi własnym rozumem boskie rzeczy odkryli, byli również pierwszymi, którzy swą wolą godnie uczczą rzeczy boskie i nauczają innych należycie je czcić”.

Można oczywiście się zastanawiać, czy nie jest to zapowiedzią późniejszego rozejścia się dróg filozofii i teologii lub – w bardziej radykalnej wersji – zepchnięcia tej drugiej na kulturowe poboczne. Nie ulega jednak wątpliwości, że nie takie były intencje samego Ficina. Chciał on pozostać jak najbliższy swojego Boga i w swoim najgłębszym przekonaniu uważał, że tak jest. Rzecz jasna, Bóg ten różnił się od Boga pospolitej wiary. Odpowiadając na pytanie, w czym się te różnice wyrażają, Ficino wskazywał na to, że ludzie pospolici dla swojej wiary nie potrzebują specjalnie rozumu. Potrzebują natomiast różnego rodzaju cudów oraz cudownych opowieści. Tego rodzaju osoby nazywał on ignorantami, a ich wiarę „raczej zabobonem niż religią”. O duszy swojej (i osób jemu podobnych) pisał, że jest „wypełniona Bogiem i tym rychlej wznosi się do Boga, im lepiej go poznała oświecona boskim światłem”, oraz dodawał, iż stała się ona „świątynią Boga”. Stanowiło to odejście od oficjalnego stanowiska Kościoła rzymskiego w tej sprawie – z punktu widzenia tego Kościoła to on jest pierwszą i najważniejszą świątynią Boga, a nie jednostkowa dusza – chociażby najbardziej żarliwego czy też najbardziej wyrafinowanego intelektualnie z jego członków.

W galerii odrodzeniowych platoników Giovanniemu Pico della Mirandoli przypadła rola nie tylko tego, który jako pierwszy występował przeciwko nadmiernemu formalizmowi studiów humanistycznych, a także tego, który podjął próbę pogodzenia ówczesnego platonizmu z ówczesnym arystotelizmem. Urodził się w 1463 r. w Mirandoli, stolicy niewielkiego księstwa, znajdującego się we władaniu jego rodziny. Studiował najpierw prawo kanoniczne w Bolonii, a później filozofię w Padwie. W trakcie padewskich studiów otrzymał gruntowną wiedzę na temat filozofii arystotelesowskiej; wykładał tam m.in. żydowski uczony Elias del Medigo, znawca i tłumacz arabskiego arystotelika Awerroesa. Później Pico uzupełniał swoje wykształcenie (w zakresie znajomości języków: hebrajskiego, aramejskiego i arabskiego) na uniwersytetach w Paryżu i we Florencji. W tym ostatnim mieście poznał Ficina oraz stał się członkiem tamtejszej Akademii Pla-

tońskiej. Napisał kilka dzieł, m.in. *Monny o godności człowieka* (*De hominis dignitate oratio*, 1486) i *Heptaplus, czyli o siedmiorakiej opowieści o szczęściu dniach z Księgi rodzaju* (*Heptaplus. De septiformi sex dierum geneos enarratione*, 1489) oraz wiele listów, w których poruszał kwestie filozoficzne.

Jednym z bardziej znaczących jest *List do Hermolausa Barbara w obronie filozofów średniowiecznych* (1485). Wystąpił w nim przeciwko praktykom językowym ówczesnych filozofów. Zachwyca się w nim stylem owego Hermolausa Barbara, stwierdzając, że „jest on nadzwyczaj uczony, poważny, kunsztowny, pelen erudycji, mocny, wyrafinowany”<sup>26</sup>. Godnym uznania jest jego zdaniem również to, że adresat tego listu „napada na filozofów, nazywając ich barbarzyńcami, którzy, jak mówi, według powszechnego mniemania są brudni, nieokrzesani, niewykształceni, którzy nie żyli za życia, nie będą żyć po śmierci, a jeśli nawet żyją, to tylko na swój wstyd i hańbę”. Dalej jednak okazuje się, że nie chodzi o wszystkich filozofów, lecz jedynie o tych, którzy są takimi mistrzami sztuki wymowy, że jeśli zechcą, to „potrafią podawać czarne za białe, a białe za czarne” i „każde twierdzenie obalić, zwalczyć, rozszerzyć, zmniejszyć”. Zwracając się zatem do tych filozofów, zarzuca im, iż „chelpią się, że tą magiczną prawie siłą wymowy potrafią zmienić same rzeczy i nadać im taki wygląd i charakter, że ukażą się nie takie, jakie są ze swej natury, lecz takie, jakimi oni je ukażą słuchaczom”<sup>27</sup>. Dalej dodawał, że „wiedza pozbawiona wymowy może być pożyteczna, ale wymowa bezrozumna jest niczym miecz w rękę szaleńca, może być tylko w najwyższej mierze szkodliwa”<sup>28</sup>.

Jednak nie ta surowa ocena praktyk ówczesnych filozofów stała się źródłem kłopotów Pica z kościelną cenzurą, lecz zestaw tez, które zapożyczył od różnych myślicieli (greckich, żydowskich, arabskich i łacińskich) i przedstawił w dziele *O godności monny ludzkiej*. W sumie tez tych jest 900.

<sup>26</sup> „Tak w wyrazach, jak i w zdaniach wszystko jest w nim tak wygładzone, że nie ma w nim nic pospolitego, nic trywialnego”. G. Pico della Mirandola, *O języku filozofów*, w: tamże, s. 125 i nn.

<sup>27</sup> „Wszystko to jest czczym kłamstwem, czystym oszustwem, zwykłym ogłupianiem, ponieważ przesadzając, może mówca wyolbrzymić naturę samej rzeczy albo przyćmiewając, może ją umniejszyć wtedy, gdy podaje fałszywe brzmienie słów, jakby nakładając na umysły słuchaczy maski i cienie i przymilając się – oszukuje ich”. Tamże, s. 127.

<sup>28</sup> „Pico – nie całkiem zresztą świadomie zwalczał retorykę jako pseudologikę i pseudo-poezję, jako że nie istnieje nauka w czystej formie wyrazu, która mogłaby w sobie zawrzeć i medytację filozofa i pieśń poety”. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 145.

Tylko 13 z nich uznanych zostało za heretyckie i na tyle niebezpieczne dla Kościoła, że sprawujący wówczas urząd papieski Innocenty VIII zakazał ich głoszenia. Sytuacja stała się na tyle niebezpieczna dla Pica, że szukał on schronienia we Francji; nie uchroniło go to jednak przed uwięzieniem. Po wyjściu z więzienia powrócił do Florencji, w której do śmierci (1494) cieszył się protekcją Medyceuszy. Poparł jednak wystąpienia takiego zdecydowanego ich wroga, jakim był mnich Girolamo Savonarola, inicjator powstania religijnego mieszkańców tego miasta (1492).

Trzeba przyznać, że przynajmniej niektóre z tez pojawiających się w traktacie *Mowy o godności człowieka* rozmijają się nie tylko z duchem, ale i z treściami nauki Kościoła. Jedną z nich jest teza, że „na scenie świata” to właśnie człowiek jest „najbardziej godny podziwu”. Rozwijając ją, Pico pisał: „Czytałem [...] w pismach Arabów, że Abdallah Saracen zapytany o to, co na tej scenie świata wydaje mu się rzeczą najbardziej godną podziwu, odpowiedział: »Nic nie wydaje mi się bardziej godne podziwu od człowieka« [...]. Otóż kiedy zastanawiam się nas sensem tych powiedzeń, wówczas bardzo nie wystarczające okazują się wypowiedzi licznych autorów na temat znakomitości natury ludzkiej, według których człowiek jest pośrednikiem między stworzeniami, współtowarzyszem istot wyższych, królem istot niższych, tłumaczem natury; dzięki przenikliwości zmysłów, docieklivości rozumu, światłu inteligencji; czymś granicznym między niezmienną wiecznością a płynnym czasem i (jak mówią Persowie) węzłem świata [...], istotą niewiele tylko od aniołów niższą, jak mówi prorok Dawid”<sup>29</sup>.

Wprawdzie dalej zauważa, że to Bóg – „najwyższy ojciec i architekt” – tak skonstruował gmach świata, aby w jego centralnym punkcie mógł się znaleźć człowiek, niemniej nasuwa się nieodparte wrażenie, że Stwórca po wykonaniu swego dzieła niewiele już ma do roboty. Sporo do roboty ma natomiast człowiek, a jest to nie tylko „wnikanie w sens tak potężnego dzieła [jakie stworzył Bóg – Z.D.], kochanie jego piękna i podziwianie jego wielkości”, ale także pracowanie nad sobą i rozwijanie tych wszystkich zdolności, które w zarodkowej postaci otrzymał od Boga i to pracowanie i rozwijanie ich ze wszystkich sił: „Niechże owładnie duszą jakaś święta ambicja – apeluje Pico – byśmy nie zadowoleni tym, co przeciętne, dążyli do tego, co najwyższe (ponieważ tyle możemy, ile chcemy), wytężając

<sup>29</sup> Por. G. Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia...*, s. 137 i nn.

w tym celu wszystkie swe siły”. Wymowy tej ewidentnej sugestii, iż człowiek może i powinien przejąć od Boga szereg Jego dotychczasowych obowiązków nie jest w stanie osłabić fakt powoływania się przez Pica na autorytet starożytnych proroków. Natomiast powoływanie się przez niego na autorytet Arabów (takich jak Abdallah Saracen), jedynie jeszcze pogarszało jego sytuację w oczach kościelnych cenzorów. Zorganizowanie przez niego w roku 1486 w Rzymie publicznej debaty nad tymi tezami sprawiło, że stały się one stosunkowo szeroko znane, dyskutowane oraz wykorzystywane w ówczesnych polemikach – ich echa pojawiają się m.in. w dziele jednego z „placzków” (zwolenników Savonaroli) Giovaniego Nasiego pt. *Oraculum de novo saeculo* (1497), który posługiwał się nimi w obronie „Sokratesa z Ferrary”, czyli Girolamo Savonaroli.

Problem wielkości człowieka nie jest jedynym, nad którym Pico chciał publicznie dyskutować w Rzymie. Inny, niemniej kontrowersyjny, stanowi zagadnienie pokoju, a dokładniej pokoju duchowego (intelektualnego), opartego na zgodności myśli. Sama idea nie była nowa, nowy jednak był sposób poszukiwania tego pokoju. Pico poszukuje bowiem tej zgodności zarówno w myślach starożytnych proroków (takich jak „wykształcony we wszelkiej mądrości egipskiej Mojżesz”, jak i starożytnych filozofów, takich jak Pitagoras i Platon. O pierwszym z nich pisał, że „wniósł bardzo wiele do własnej filozofii z religii Mojżeszowej”, o drugim, że był „attyckim Mojżeszem”. Za szczególnie ważne uznał on znalezienie tego, co łączy filozofię platońską i arystotelesowską (perypatetycką), oraz jedną i drugą z mojżeszową religią. Znajduje takie zbieżności w wielu istotnych punktach, takich chociażby, jak zagadnienie przyczynowości; „platonicy – pisał – dopuszczają tylko dwie przyczyny; organiczną i wzorcą. Perypatetycy nie przeczą temu, wprost przeciwnie, podtrzymują to owym znanym ich powiedzeniem: »wszelkie dzieło przyrody jest dziełem inteligencji«. [...] Wszystko to ujął Mojżesz w dziele pierwszego dnia, że nawet najwybitniejsi filozofowie nie powiedzieliby tego ani dokładniej, ani odpowiedniej”<sup>30</sup>. Wychodzi więc na to, że wszyscy mędrcy żyjący w różnym miejscu i czasie mówili w gruncie rzeczy to samo – różnili się oni jedynie sposobem wypowiadania się oraz nazywania jednej i tej samej rzeczy lub stanu rzeczy. Wychodzi również na to, że trwające od wieków

<sup>30</sup> Por. G. Pico della Mirandola, *Heptaplus, czyli o siedmiorakiej opowieści...*, w: tamże, s. 145 i nn.



różnorakie spory filozoficzne i teologiczne to w gruncie rzeczy wojna słów, a nie wojna racji czy przekonań<sup>31</sup>.

Tropami wyznaczonymi przez Ficina i Pico podążało później przynajmniej kilka pokoleń humanistów. Jedni z nich – tacy jak wspomniany już Nesi – znajdowali u Platona głównie wątki religijno-miłosne. Inni natomiast – tacy jak Francesco Catani da Diacento – znajdowali u niego nie tylko wątki miłosne, ale także wątek tego piękna, które „rodzi się w świetle z jedności, dzięki której rzeczy tak różne i tak bardzo sobie przeciwne, stają się sobie przyjazne i tworzą razem wielkie stworzenie”. Z kolei Baldassar Castiglione znajdował u Platona jeszcze wątek tego wdzięku, który znosi w pięknie wszelką sztuczność i wnosi do niego szlachetny wygląd – ma on być niczym „strumień boskiego światła”, który „padając na przedmiot zdobi go i oświeca blaskiem wspaniałym”. Inny z ówczesnych platoników, Alessandro Sardo, dodawał, że „wdzięk jaśnieje tam, gdzie jest żywość umysłu, spokój uczuć, czystość, powaga, skromność, uprzejmość, a także znajomość przyczyn i nauk”. Jeszcze inny – Niccolò Vito di Gozze – podkreślał, że „przygotowanie wdzięku do piękna z trzech dokonuje się przyczyn: przez porządek, przez sposób i formę czyli gatunek”.

## 5. Arystotelizm i arystotelicy

W filozofii Odrodzenia nurt arystotelesowski nie był wprawdzie tak mocny jak nurt platoński, niemniej był w niej obecny przez cały okres jej trwania, a w tych ośrodkach akademickich, w których rozwijano logikę oraz nauki przyrodnicze, Arystoteles był jednym z najpoważniejszych autorytetów. Stanowiło to zresztą również kontynuowanie tradycji średniowiecza; według A.C. Crombiego „nauka średniowieczna pozostawała na ogół w ramach arystotelesowskiej teorii przyrody” i dopiero w drugiej połowie XVI stulecia dokonano w niej tak gruntownej jej rewizji, że „zachwiano podstawami całego arystotelesowskiego systemu fizyki (z wyjątkiem biologii) i oczyszczono drogę dla nowego systemu, zbudowanego za

<sup>31</sup> „[...] Pico pragnie maksymalnie rozszerzyć zasięg filologii, której zadaniem jest, jeżeli ma się stać prawdziwą filozofią, rozumieć i odczytać wszelkie pisma, zarówno boskie i święte, jak i pismo natury, które również w swej głębi jest boskie i święte, ponieważ Bóg objawia się jednakowo w wodzie i piasku morskim, jak w gwiazdach na niebie...”. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 149 i nn.



pomocą metod eksperymentalnych i matematycznych”<sup>32</sup>. Jednak nawet po tej rewizji wiele dzieł Arystotelesa było traktowanych jako lektura obowiązkowa – tak się rzecz miała m.in. z jego *Analitikami drugimi*, na które powoływały się jeszcze długo kolejne pokolenia logików, zwłaszcza w ośrodku padewskim, stanowiącym od XIV główny bastion arystotelizmu w Włoszech. Rzecz jasna, nie wszyscy odrodzeniowi arystotelicy włoscy byli związani z tym ośrodkiem. Wszyscy jednak starali się postrzegać człowieka w jego naturalnych związkach z przyrodą. Stanowi to stosunkowo najpewniejsze kryterium odróżniające ich od ówczesnych platoników.

Jednym z takich arystotelików był Poggio Bracciolini (1380–1459), autor m.in. dzieła *O chciwości* (*De avaritia*, 1429). Nie przeprowadził on w nim jednak jednoznacznej krytyki chciwości. Z jednej bowiem strony podkreślał, że duch chciwca „jest opętany pożądaniem, niewolnikiem pieniądza, dręczony w dzień i w nocy troską o majątek i staraniem o pomnożenie go”, z drugiej natomiast wskazywał na to, że chciwość jest niezbywalną cechą natury ludzkiej: „Cokolwiek czynimy, czymkolwiek się zajmujemy, jakkolwiek pracę wykonujemy, zawsze chodzi o jedno i to samo, żeby mieć z tego jak największą korzyść. Im ta korzyść jest większa, tym większą jest nasza radość, a korzyści nasze mierzą się sumą pieniędzy”<sup>33</sup>. W dziele tym przeprowadził natomiast jednoznaczna i surową krytykę życia próżniaczego – jego uosobieniem są dla niego mnisi, owi – jak pisał – „obludni i obskurni pasożyty, którzy włóczą się po świecie szukając dla siebie jadła, którzy nie pracują i nie trudzą się, a wszystko czynią pod pozorami religii, innym zalecając ubóstwo i wzgardę dóbr doczesnych”. Z kolei w dziele *O szlachetności* (*De nobilitate*) zgłosił swoje *votum separatum* wobec tych wszystkich, którzy swoją wyróżnioną pozycję społeczną zawdzięczają urodzeniu<sup>34</sup>.

W podobnym duchu wypowiadał się Lorenzo Valla (ok. 1407–1457), autor m.in. dzieła *Dialektyka* (*Dialecticae libri tres*). W rozprawie tej poddał

<sup>32</sup> Por. A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Warszawa 1960, s. 153 i nn.

<sup>33</sup> „A więc wszyscy ludzie, bez względu na wiek, stan, stopień i godność opanowani są przez pragnienie pieniędzy, w wiec przez chciwość, i rozkoszują się złotem jako dobrem zgodnym z naturą człowieka”. Por. P. Bracciolini, *O chciwości*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia...*, s. 85 i nn.

<sup>34</sup> „Cała twórczość [...] Braccioliniego jest przepełniona pozytywną oceną każdego przejawu życia w jego czystej postaci”. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 70.

on krytyce m.in. scholastyczną dialektykę. Szereg występujących w niej terminów uznał albo za arbitralną słowotwórczość, albo za językowe dziwolagi, stanowiące następstwo zniekształcenia ich łacińskich pierwowzorów, albo też za zapożyczenia z języka potocznego. Jest on również autorem rozprawy *O rozkoszy* (*De voluptate*, 1431), w której otwarcie głosi pochwałę natury (przyrody) oraz pozostającego z nią w bezpośrednich związkach człowieka<sup>35</sup>. Na fundamentalne w tamtej epoce pytanie, jak to wszystko ma się do Boga, odpowiadał: „natura i Bóg są tym samym albo prawie tym samym” – prawie tym samym, ponieważ natura wcale nie gniewa się. Nie przeciw nam zrodziła ona jad żmij, trujące soki roślin i dzikie zwierzęta. Jeśli się je stosuje jak należy, istnieją one raczej właśnie dla naszego zdrowia”<sup>36</sup>.

W rozprawie tej przedstawił nie tylko pochwałę natury, ale również pochwałę ludzkiego piękna i to nie jakiegoś piękna duszy, lecz całkiem zwyczajnie piękna ciała. Pisał tam: „kobietę zdobí nie tylko piękna twarz, lecz również włosy [...], a także pierś i biodro i w ogóle całe ciało, jeśli jest ona zgrabna, ma śnieżnobiałą pleć i pełne kształty”. Pyta przy okazji: „Po cóż zostało wytworzone tak wielkie piękno ciało tak wielkim kunsztem natury? Czyżby po to tylko, by na starość przekwitły jak winne grono, które pozostaje na winnym szczepie aż do późnej zimy, tracąc soku i urodę”<sup>37</sup>. W tej sytuacji zrozumiałe jest, iż grzechem wydaje mu się zamykanie takich pięknych istot w klasztorach. Był zresztą przekonany, że „zakony żeńskie zostały wymyślone przez starców, których krew była ospała a siły ciała były już zniedołężniałe, albo którzy – co jest nawet bardziej prawdopodobne – byli oziębli z natury, albo może biedni lub chciwi”. Być może chciał doprowadzić do całkowitej rozpaczyny stojących na straży ówczesnej moralności i obyczajności kościelnych cenzorów twierdzeniami w rodzaju: „ten, kto pierwszy wynalazł ów potępienia godny i ohydny tryb życia zakonnic i wprowadził go w życie, głosił, że czyni to w imię religii, a przecież było to raczej przesadą”; „znacznie większy pożytek dla rodzaju ludzkiego przynoszą rozpustnice i ulicznice niż dziewice święte i żyjące w czystości”. Takie twierdzenia miały stanowić uzasadnienie dla formułowanej przez

<sup>35</sup> „Lorenzo Valla postawił sobie za cel pełną rehabilitację życia doczesnego we wszystkich jego dziedzinach i aspektach, wbrew wszelkim formom ascetycznej negacji. Zarówno jego polemiki zwrócone przeciwko stoikom, jak i satyry na mnichów, mają swe źródło w czystym pragmatyzmie życia, w uznaniu dzieła bożego także w przyrodzie i w ludzkim ciele”. Tamże. s. 74.

<sup>36</sup> Por. L. Valla, *O rozkoszy*, w: tamże, s. 102 i nn.

<sup>37</sup> Tamże, s. 104 i nn.

niego generalnej tezy, że „wszystko, co istnieje, dąży do rozkoszy” i to takiej rozkoszy, którą „łatwo rozumieją nawet nieuczeni”. Wbrew temu, co można byłoby sądzić na podstawie przytoczonych tutaj wypowiedzi Valli, nie miał on zamiaru zrywać z chrześcijaństwem. Chciał jedynie podważyć taką jego wersję, w której między Bogiem i naturą zostały wzniesione trudne, a w niejednym przypadku nawet niemożliwe do przekroczenia bariery. W efekcie zaproponował chrześcijaństwo nie konfesyjne, lecz kontrowersyjne.

Równie kontrowersyjną wersję chrześcijaństwa lansował Pietro Pomponazzi (w spolonizowanej wersji – Pompacjusz, 1462–1524) w *Traktacie o nieśmiertelności duszy* (*Tractatus de immortalitate animae*, 1516)<sup>38</sup>. Traktat ten stanowi swoistą grę intelektualną z jednej strony z tymi, którzy są otwarci na różnego rodzaju nowinki intelektualne, a z drugiej – z kościelnymi autorytetami i cenzorami. Generalnie jego autorowi chodzi o to, aby nie mieszać prawd rozumu z prawdami wiary, bowiem mają one nie tylko różne źródła, ale także różne zadania i przesłania. Trzeba to jednak powiedzieć w taki sposób, aby nikt się nie poczuł urażony lub zagrożony w swoim myśleniu o tym, co jest dla niego najistotniejsze. Służyć temu ma przedstawienie tytułowego problemu poprzez porównywanie różnych stanowisk oraz takie kluczenie między nimi, aby zasugerować, że kwestie kontrowersyjne pozostawia się nierozstrzygniętymi i przekonywać, że jest to zgodne zarówno z chrześcijańską tradycją, jak i ze stanowiskiem największych autorytetów (religijnych i filozoficznych). Wprawdzie zabiegi te nie przyniosły oczekiwanego efektu, niemniej warto nieco dokładniej przyjrzeć się, jak wygląda ta próba uzasadnienia poglądu, że „sama istota duszy jest śmiertelna i nieśmiertelna, atoli śmiertelna jest po prostu, a nieśmiertelna pod pewnym względem”, to znaczy pod względem „pragnienia nieśmiertelności, choć pragnienie to nie jest doskonałe”<sup>39</sup>.

Rozprawa ta składa się: z *Dedykacji* („do wielce milego przyjaciela Marka Antoniego Flaviusa Contariniego”), w której Pomponazzi sugeru-

---

<sup>38</sup> Zdaniem Eugenio Garina, Pomponazzi był „najwybitniejszym arystotelikiem XVI wieku. [...] Jako zwolennik awerroizmu otwarcie nawiązywał do teorii »podwójnej prawdy«, w jej najbardziej typowej postaci, kiedy oświadczył, że z dwóch fałszywych (z punktu widzenia wiary) poglądów na intelekt przejmuje ten, który jest bardziej prawdopodobny, a więc awerroistyczny. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 185 i nn.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 55 i nn. Tezę o możliwości mówienia o nieśmiertelności duszy w znaczeniu „względny” czy przenośnym uzasadnia on, powołując się na IX ks. *Metafizyki* Arystotelesa. Por. tamże, s. 89.

je, że to nie on, lecz „ludzie zaiste uczeni i niezwykle godni [...] wszczęli dyskusję na temat nieśmiertelności duszy”; z *Przedmowy*, w której pojawia „Brat Hieronim Natalis z Raguzy” (pojawia się, aby postawić problem śmiertelności i nieśmiertelności duszy), oraz z 15 rozdziałów. W ostatnim z nich „podaje się ostateczny wniosek w tej kwestii” – zdaniem autora, „już nie do obalenia”. Sprowadza się on do stwierdzenia, że „kwestia nieśmiertelności duszy, podobnie jak kwestia wieczności świata, stanowi problem dający się rozwiązać w dwóch przeciwnych kierunkach”, to znaczy albo w kierunku wiary, albo w kierunku „naturalnych argumentów”. Inaczej mówiąc, „pogląd [...] głoszący, że dusza jest nieśmiertelna, stanowi artykuł wiary [...], dlatego też powinien być udowadniany przy pomocy środków właściwych dla wiary, środki zaś, którymi posługuje się wiara, stanowią Objawienie i Pismo kanoniczne; wyłącznie tedy przy ich pomocy powinno się dowodzić takiej prawdy; wszelkie inne argumenty są przydatne z zewnątrz i opierają się na środkach, które nie są w stanie dowieść tego, czego się zamierzało”<sup>40</sup>. Wygląda na to, że pogląd głoszący, iż dusza jest śmiertelna, powinien stanowić artykuł owych „naturalnych argumentów”, oraz posługującego się nimi „naturalnego” (przyrodzonego człowiekowi) rozumu. Tego wprowadzie Pomponazzi w tym podsumowaniu w sposób jednoznaczny nie mówi, ale nie mówi, gdyż naraziłoby go to na kłopoty z kościelnymi cenzorami.

Trzeba jednak zacząć od początku, tj. od *Przedmowy* do tego dzieła. Zdaje się ona sugerować, że będzie ono miało charakter dialogu między Pietro Pomponazzim z Mantui oraz bratem Hieronimem Natlisem z Raguzy<sup>41</sup>. Jednak już jego rozdział pierwszy pokazuje, że zawiera ono w gruncie rzeczy monolog; jeśli już o jakimś dialogu można tutaj mówić, to wyłącznie w znaczeniu przenośnym, to znaczy jako takiej dyskusji z autorytetami teologicznymi i filozoficznymi, w której ci ostatni to wszystko, co mieli do powiedzenia, już powiedzieli. Dalej głos należy już do Pomponazziego, który nie tylko potrafi sam sobie postawić pytania, ale także znaleźć na nie właściwe odpowiedzi oraz ocenić trafność odpowiedzi tych, których nazwiska przywołuje. Jest to jeden z istotnych aspektów wywodów

<sup>40</sup> Por. P. Pomponazzi, *O nieśmiertelności duszy*, Warszawa 1980, s. 152 i nn.

<sup>41</sup> Lech Szczucki, autor wstępu oraz przypisów do polskojęzycznego wydania tego dzieła, podaje, że Girolamo Natale da Ragus „spisał wykłady Pomponazziego na temat XII ks. *Metafizyki* Arystotelesa z lat 1511–1512”.

Pomponazziego. Drugi, niemniej istotny, stanowi zastosowanie takiej strategii postępowania, aby: po pierwsze, pokazać mocne i słabe strony różnych stanowisk (nie wpadając w sidła towarzyszącej im argumentacji), po drugie, pozostawić czytelnikowi przekonanie, że nie jest prowadzony niczym dziecko za rękę i może w każdej chwili pójść samodzielnie swoją drogą (choć tak naprawdę nie może, a przynajmniej nie powinien), i w końcu po trzecie, że zarówno owa droga, jak i przedstawione na jej końcu rozwiązanie jest najbardziej zgodne z rozumem.

Realizację przedstawionego wyżej zamysłu Pomponazzi rozpoczyna od przywołania tych fragmentów dzieł Arystotelesa *O duszy* oraz *O rozmyślaniu się zwierząt*, na podstawie których można wnioskować, że „natura człowieka jest dwoista (*ancipitem*), nie jest on bowiem po prostu śmiertelny, ani też po prostu nieśmiertelny, lecz posiada obie te właściwości”. Wniosek ten jest wprawdzie dosyć prosty, ale okazuje się, że „całą tę kwestię można przedstawić na sześć sposobów”. Wygląda zatem na to, że za prostymi wnioskami mogą kryć się (i kryją) złożone sytuacje problemowe. Z rozdziału trzeciego tego traktatu można się dowiedzieć, że jednak nie każda z tych sytuacji warta jest zainteresowania – bądź to dlatego, że już została „poddana osądowi krytyki” (tak się miała rzecz przedstawiać z czterema spośród sześciu wymienionych sposobów), bądź też dlatego, że „straciły one zupełnie swą wartość”. Wprawdzie Pomponazzi nie mówi wprost, o jaką wartość tu chodzi, ale można się domyślać, że w grę wchodzi pewność i prawdziwość. Co się natomiast tyczy owego „osądu krytyki”, to z rozdziału trzeciego można się dowiedzieć, że brane są pod uwagę poglądy takich autorytetów, jak: Awerroes, który twierdził, że „dusza intelektualna różni się od duszy niszczałnej”, oraz Platon, który w *Timajosie* „w sposób oczywisty zdaje się to potwierdzać”. Mniejsza o to, na ile filozofowie ci byli lub nie byli zgodni w wymienionej tutaj kwestii. Najistotniejsze jest bowiem to, że podważa się zasadność stanowiska jednego autorytetu poprzez przywołanie poglądów innych autorytetów.

Nie powinno być zatem zaskoczeniem, że w rozdziale czwartym tego traktatu Pomponazzi „zbija przytoczony powyżej pogląd Awerroesa”; „choć [..] jest w naszych czasach bardzo znany i niemal wszyscy uznają go bez zastrzeżeń za pogląd Arystotelesa”; jednak „jest on [po pierwsze] w swojej istocie nie tylko całkowicie fałszywy, lecz zgola niezgodny z rozumem i dziwaczny. [Po drugie], nie ma on zaiste nic wspólnego

z Arystotelesem”<sup>42</sup>. Na pytanie, z czym rozumem jest on niezgodny, można oczywiście odpowiedzieć, że z rozumem Arystotelesa, ale trzeba dopowiedzieć, że rozumność tego rozumu jest oceniana (i doceniana lub nie) przez rozum Pomponazziego, który okazuje się ostatecznym arbitrem w tej oraz wielu innych sprawach, w tym w sprawie... własnej rozumności. Staje się to coraz bardziej jasne w kolejnych rozdziałach tego traktatu i nie są w stanie tego przysłonić ani intelektualne gesty, ani też „piękne słowa”, takie jak „odesłanie czytelnika do dzieł ozdoby pisarzy łacińskich, świętego Tomasza z Akwinu” czy postawienie znaku równości między rozumnością a twierdzeniem samego Awerroesa, że „dusza intelektualna działa zupełnie niezależnie od ciała”.

Skoro już wiadomo, o czyj rozum i czyją rozumność tutaj chodzi, to można dokonać skrótovej prezentacji przynajmniej niektórych problemów stawianych i rozwiązywanych przez Pomponazziego w kolejnych rozdziałach. W krótkim rozdziale piątym przedstawia on zatem twierdzenie, „zgodnie z którym dusza intelektualna różni się realnie od duszy zmysłowej” oraz że „istnieje tyle dusz intelektualnych ile zmysłowych”. Nie jest jednak do końca jasne, czy mówi on to we własnym imieniu, czy też jedynie zdaje sprawę ze stanowiska kogoś z filozofów. Wprawdzie pojawia się w tym rozdziale Platon, ale pojawia się jako autor błędnego poglądu, że „człowiek jest duszą posługującą się ciałem”. Na wszelki wypadek w rozdziale szóstym „obala się przedłożoną powyżej opinię”, powołując się zarówno na autorytet Arystotelesa, jak i św. Tomasza z Akwinu.

Po tym dosyć swobodnym prześlizgiwaniu się po różnych problemach i stanowiskach w rozdziale siódmym Pomponazzi formułuje na pozór jednoznaczne twierdzenie, „zgodnie z którym to, co śmiertelne i to, co nieśmiertelne jest w człowieku realnie tym samym, ale istota owa jest po prostu nieśmiertelna, pod pewnym zaś względem śmiertelna”. Za takim poglądem opowiadać się mieli „liczni i bardzo sławni uczeni”, w tym św. Tomasz z Akwinu, który „zagadnienie to roztrząsa najdokładniej i w wyjątkowo jasny sposób”. Nie opowiada się za nim jednak Pomponazzi, o czym przekonuje w rozdziale ósmym, „w którym wysuwa się wątpliwości wobec przedstawionego powyżej twierdzenia”.

---

<sup>42</sup> „Sądzę nawet, że w takie brednie Arystoteles nie tylko nie mógł wierzyć, lecz nigdy myśl taka nie przyszła mu do głowy”. Tamże, s. 13 i nn.

W najobszerniejszym ze wszystkich rozdziałów dziewiątym przedstawia on w końcu pogląd, za którym sam zdaje się opowiadać, że dusza ludzka jest „śmiertelna po prostu, a nieśmiertelna pod pewnym względem”. Co więcej, podaje w nim wiele argumentów mających przemawiać za tym stanowiskiem. Najważniejszy z nich sprowadza się do wskazania możliwości i zasadności dokonania dwustopniowego redukcjonizmu. Pierwszym stopniem jest sprowadzenie tego, co w duszy intelektualne, do tego, co w niej zmysłowe (w ten sposób „dusza zmysłowa jest identyczna z duszą intelektualną”), a drugim – tego, co zmysłowe, do tego, co cielesne (w ten sposób „dusza zmysłowa jest po prostu aktem ciała naturalnego-organicznego”). Stąd prowadzi już prosta droga do stwierdzenia, że dusza „może być zaliczana do rzędu ciał”. „Obejmuje ona wszystkie władze duszy zmysłowej i wegetatywnej i dlatego kieruje nimi przy pomocy narządów; działając w ten sposób dusza staje się zniszczalna. A chociaż dusza połączona z ciałem zachowuje w swym posiadaniu intelekt i wolę, jednak nie może nimi swobodnie posługiwać się, nie może bowiem z nich korzystać bez pomocy ciała, którego potrzebuje jako przedmiotu”<sup>43</sup>. Najważniejszym z autorytetów, do których Pomponazzi w tym rozdziale się odwołuje, jest Arystoteles.

W kolejnych rozdziałach (od dziesiątego do czternastego) rozważa on różnorakie „za” i „przeciw” stanowiska Arystotelesa. Rozważania te pokazują, w jaki sposób można za pomocą mnożenia różnego rodzaju wątpliwości (i wątpliwości do wątpliwości) oczyścić pole z niejasności, sprzeczności oraz fałszywych poglądów i umocnić swoją pozycję. Warto przywołać chociażby fragment tej argumentacji. I tak, w rozdziale jedenastym Pomponazzi wskazuje na „trzy wątpliwości na temat tego, co zostało powiedziane” (to znaczy, „że dusza ludzka jest prawdziwie śmiertelna”, a tylko „pod pewnym względem nieśmiertelna”). Pierwsza z nich bierze się z przekonania, że „nieśmiertelne zawiera również i to, co śmiertelne”; druga z możliwości „niewłaściwego nazywania” tego, co śmiertelne oraz nieśmiertelne; trzecia z faktu, iż „cały trzon tego twierdzenia opiera się na tej podstawie, iż mianowicie intelekt ludzki posiada tylko jeden sposób poznawania umysłowego, tak jak zmysły i inteligencja mają jeden sposób poznania”. Inaczej mówiąc, „materialny byt jednostkowy można poznać

---

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 66 i nn.



tylko przy pomocy zmysłów”, natomiast poznanie intelektualne zależy od wyobraźni i „polega na oglądaniu powszechników”. W rozdziale dwunastym, w „którym zawarta jest odpowiedź na te wątpliwości”, Pomponazzi twierdzi, że pierwsza i druga z nich bierze się z wieloznaczności języka, natomiast trzecia ze zbyt dosłownego (a być może tylko opaczego) interpretowania stwierdzeń zawartych w *Summie* św. Tomasza, czyli również z niedoskonałości mowy ludzkiej (jej wieloznaczności, niejasności itd.)<sup>44</sup>.

Reakcją na tezy sformułowane przez Pomponazziego było najpierw (1517) potępienie jego traktatu przez zgromadzenia zakonne w Wenecji i publiczne spalenie jego egzemplarza na stosie, a później (1518) nakazanie przez papieża Leon X jego autorowi odwołanie zawartych w nim tez (pod groźbą wszczęcia przeciwko niemu postępowania przez rzymską inkwizycję). Ten papieski nakaz nie został jednak wzięty na serio ani przez autora tego dzieła (ani myślał odwoływać swoich tez), ani przez władze padewskiego uniwersytetu, w którym Pomponazzi był profesorem (nie cofnęły mu one prawa nauczania), ani nawet przez sam Kościół (mógł on doprowadzić do umieszczenia tego dzieła na indeksie ksiąg zakazanych, ale tego nie uczynił). Nakaz ten zachęcił jednak uniwersyteckich oponentów Pomponazziego do polemicznych wystąpień. Jednym z nich był Agostino Nifo, autor refutacji *O nieśmiertelności duszy*<sup>45</sup>. Swoją wymowę ma fakt, iż zawarty zarówno w tej, jak i kilku innych refutacjach (m.in. Ambrogia Fiandina oraz Bartolomea Spiny) atak prowadzony był nie tyle z pozycji platońskich czy platonizujących, lecz tomistycznie zinterpretowanego arystotelizmu. Polemistów oburzało nie tylko rozmijanie się Pomponazziego z oficjalną nauką Kościoła w sprawie nieśmiertelności duszy, ale również dosyć swobodne traktowanie tego, co faktycznie znajduje się w pismach Arystotelesa.

<sup>44</sup> W rozdziale tym przykładem takiej niejasności jest dla niego słowo „człowiek” – „nie jest on poznawany w Sokratesie albo w Platonie, lecz w »jakimś człowieku« [...] Albowiem jeśli istnieje »człowiek«, to istnieje »jakiś człowiek«; jeśli zaś istnieje »jakiś człowiek«, to istnieje »człowiek«; a nie mogłoby tak być, gdyby »człowiek« był wcześniejszy od »jakiegoś człowieka«. Takie jednak twierdzenia są dla mnie niejasne”. Por. tamże, s. 98 i nn.

<sup>45</sup> Lech Szczucki we wstępie do polskiego wydania *Traktatu o nieśmiertelności duszy* pisze, że Agostino Nifo był „starym oportunistą, który skrzętnie zacierał swą nicortodoksyjną awerroistyczną przeszłość i od lat był śmiertelnie skłócony z Pomponazzim”. Natomiast współczesny mu Varchi napisał o nim, że „przy wielu sposobnościach plótł bez żadnego sensu ni zastanowienia, co przyszło mu nie tyle do głowy, ile na język, a zdarzało mu się to nie dlatego, żeby miał takie usposobienie, ile dlatego, że cieszył się wielką reputacją i nieprawdopodobnym autorytetem”. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 192 i nn.



Pomponazzi nie pozostawał dłużny swoim adwersarzom. Patriarchę Wenecji, które doprowadził do spalenia jego dzieła, nazwał „kompletnym ignorantem w dziedzinie filozofii i teologii”, a uniwersyteckich przeciwników nie tylko ignorantami, ale również „szalbierzami i hipokrytami, bezwstydnie głoszącymi niedorzeczności sprzeczne zarówno z filozofią, jak i naukami Kościoła”. W swoim *Defensorium* proponował nawet, aby dzieło „nieszczęsnego” Nifa stanowiło lekturę pokutną dla grzeszników. Natomiast na zwróconą mu uwagę przez jednego z jego uniwersyteckich kolegów, że za swobodnie podchodzi do arystotelesowskiej myśli, odpowiedział, że „z polecenia pana naszego Leona X oraz magistratu bolońskiego zobowiązany jest do wykładania, interpretowania i określania – wedle własnego osądu – tych kwestii, które Arystoteles uważał za możliwe do poznania przy pomocy naturalnych zasad”.

Pozostali ówczesni arystotelicy nie dorównywali mu ani intelektualną odwagą, ani też polemicznym temperamentem. Należał do nich Mario Nizolio (1488–1567), autor dzieła *O prawdziwych zasadach i o prawdziwym sposobie filozofowania przeciw pseudofilozofom* (*De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*, 1553). Nie tylko że nie interesował go już spór na temat śmiertelności duszy ludzkiej, ale też za „śmieszne i blahe” uznał wszystkie spory metafizyczne. To właśnie scholastyczni metafizycy mają być owymi pseudofilozofami, przeciwko którym występował w swoim traktacie, a scholastyczna metafizyka była taką pseudonauką, którą „należy usunąć z liczby nauk i umiejętności jako bądź fałszywą, bądź bezużyteczną, bądź zupełnie zbędną”<sup>46</sup>. „Prawdziwą zasadą” jest natomiast w jego przekonaniu zwrócenie się do filozofii przyrody, która jest nauką „najdoskonalszą, najszlachetniejszą, najogólniejszą, wreszcie która udowadnia zasady wszystkich innych nauk, tak że nazywają ją pierwszą filozofią i nauką boską”. Tak miał postępować sam Arystoteles, chociaż w swojej *Metafizyce* niejedną kwestię przedstawił fałszywie, a nawet „głupio” (np. „głupio wprowadził pojęcie powszechnika”). Jeszcze surowszą ocenę wystawił występującym w obronie metafizyki współczesnym mu

<sup>46</sup> „Wśród wielu ciężkich błędów, których dopuścili się pseudofilozofowie przy podziale filozofii, jest błąd dotyczący metafizyki, który chciałbym teraz usunąć. Wydaje mi się, że należy na niego zwrócić szczególną uwagę i z całą stanowczością zbić go, by nie mógł stanowić przeszkody dla tych, którzy pragną filozofować poprawnie tak, jak to było w dawnych czasach około tysiąca trzysta lat temu”. Por. M. Nizolio, *O prawdziwych zasadach i o prawdziwym sposobie filozofowania przeciw pseudofilozofom*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia...*, s. 230 i nn.

perypatetykom, napisał o nich bowiem, że „mówią w sposób przepiękny i ozdobny, lecz fałszywy i sofistyczny”, i pytał: „co kiedykolwiek prawdziwego wynaleźli tymi swoimi racjami ogólnymi i powszechnymi sposobami dowodzenia? Jakiej nauce obronili zasady?”<sup>47</sup>.

Do tych polemik wokół Arystotelesa, arystotelizmu, jego scholastycznych kontynuacji oraz statusu wiedzy naukowej w połowie XVI stulecia włączył się Jacopo Zabarella (1527–1602). W dziele pt. *Opera logica* sformułował on tezę, że logika nie jest ani nauką, ani też sztuką (w ścisłym znaczeniu tych pojęć). „Logika – pisał tam – dotyczy pojęć wtórnych, terminów, które sami wymyśliliśmy i którym nie może odpowiadać istnienie. Nie są one konieczne, lecz przypadkowe i dlatego nie należy do nauki, nauka bowiem dotyczy jedynie rzeczy koniecznych”; a te występują w przyrodzie. „Po tym, co powiedzieliśmy, że nie jest ona nauką, wydawało się nam, że tym samym nazywamy ją sztuką i można zaliczyć ją do stanu sztuk. Tymczasem, jeżeli zbadamy definicję sztuki podaną przez Arystotelesa w rozdziale 6 Księgi IV *Etyki*, zobaczymy, że logika nie jest sztuką. Arystoteles podając definicję sztuki, mówi, że jest ona umiejętnością tworzenia sądów za pomocą prawidłowego rozumowania. [...]. W ten sposób podaje, czym różni się sztuka od natury; natura jest zasadą czynności odbywającej się w samym podmiocie, w którym tkwi natura [...]. Sztuka zaś jest zasadą działania w czymś innym; nazywają to czynnością tranzytywną, dlatego że sztuka nie odnosi się do samego dzieła sztuki, lecz do czegoś, co jest na zewnątrz, mianowicie do duszy twórcy. [...] Stąd wynika, że wszystko, co stworzyła sztuka, jest cielesne i materialne dlatego, że działanie, które odbywa się w czymś innym, musi odbywać się w materii podległej (*in materia subiecta*), bo to właśnie oznacza działanie. [...] Logika obywateli się zarówno bez materialnego organu, jak i bez materialnego receptora. Stąd logiki wziętej w ścisłym znaczeniu nie można nazwać sztuką”<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> „W stanowisku Nizolia zawarte jest całe doświadczenie humanizmu, jak również przekonanie, że jeżeli człowiekowi przypadł w udziale świat ludzki, potrzebuje on ludzkiej logiki, logiki ludzkich »obywatelskich rozmów«. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 212 i nn.

<sup>48</sup> „Dla Zabarelli [...] proces logiczny jest narzędziem, które sięga poza terminy – do rzeczy przez te terminy oznaczonych. Zadaniem metody jest czuwać nad procesami myślowymi i kierować nimi oraz kierować badaniami fizycznymi i metafizycznymi. Nie jest to już przechodzenie od rozbijania do scalania pojęć abstrakcyjnych, ale przejście od faktów do przyczyn i od przyczyn do faktów”. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 207.

Inny przedstawiciel ówczesnego arystotelizmu Sperone Speroni w swoim *Dialogu o języku* (*Dialogo della linque*, 1552) postulował wręcz zaniechanie studiów nad logiką formalną oraz rozwijanie ich w zakresie języków, i to nie tylko klasycznych, ale również tzw. pospolitych (*vulgare*), w tym nad językiem włoskim<sup>49</sup>. W dziele tym znajduje się również jednoznaczne potępienie życia kontemplatywnego (uznane ono tam zostaje za „niehumanitarne i niechrześcijańskie”) oraz krytyka „spekulatywnych filozofów” („tyle wiedzą oni o naszym ludzkim życiu, ile wiedziałby ktoś urodzony wśród niemych lub mieszkający poza granicami świata”). Z kolei Stefano Guazzo w swoich *Obywatelskich rozmowach* (*La civile conversazione*, 1574) postulował zastąpienie nauki logiki nauką retoryki. W uzasadnieniu do tego postulatu pisał: „sama natura obdarzyła człowieka mową, a uczyniła to nie tyle w tym celu, ażeby mówić sam do siebie [...], lecz aby posługiwał się nią w stosunkach z innymi ludźmi; i jak widzicie posługujemy się tym narzędziem, ażeby nauczać, pytać, rozprawiać, złatwiać interesy, udzielać rad, poprawiać, dyskutować, wydawać sądy oraz dawać wyraz uczuciom naszej duszy”.

Te i podobne im postulaty pokazują, że odrodzeniowy arystotelizm w miarę upływu czasu coraz mniej miał wspólnego z filozofią Arystotelesa, coraz więcej natomiast z różnymi odmianami naturalizmu, i to zrodzonego raczej z badań nad przyrodą niż ze studiów nad starożytną tradycją. Widać to m.in. u takich myślicieli jak Girolamo Cardano (1501–1576), medyka, matematyka, astrologa i filozofa, autora takich dzieł, jak *Ars magna* oraz *Practica arithmetica et mensurandi singularis* (oba dotyczą problemów matematycznych.. Interesowały go jednak nie tylko kwestie matematyczne (takie jak równania trzeciego stopnia oraz rachunek prawdopodobieństwa), ale także przyrodnicze (w szczególności związku między jednością oraz wielością) oraz filozoficzne<sup>50</sup>. Z tych ostatnich na pierwszy plan wysuwał kwestie poznawcze – w swoim dziele pt. *De rerum varietate* pisał, że

<sup>49</sup> „Speroni [...] stając w obronie *humanitas* języka włoskiego w pełni zdawał sobie sprawę, iż retoryka jest sztuką w przekonywaniu, w przeciwieństwie do logiki będącej filozofią, posiadającą prawdę i jej normę. [...] To poszukiwanie walorów retoryki i przeciwstawianie jej logice było nie tyle potępieniem filozofii w ogóle, co wyrazem niezadowolenia z pewnej odmiany filozofii szkolnej, czemu towarzyszyła wiara w możliwość dotarcia do ludzkiej rzeczywistości innymi drogami”. Tamże, s. 214.

<sup>50</sup> „Cardano wierzył głęboko w porządek wszechrzeczy [...] w więź, która wszystko łączy [...], lecz nie potrafi odnaleźć węzła, punktu, w którym wszystko się łączy i waha się przed wyborem między jednością postulowaną przez rozum a rozproszeniem doświadczenia. Skłonny jest zatem dogmatycznie odmówić wszechświatowi życia i ruchu, unieruchomić

„największą radością, największym szczęściem człowieka jest przenikanie sekretów nieba, tajników boskich myśli oraz porządku rządzącego wszechświatem”. W dziele *O nieśmiertelności duchów* (*De immortalitate animorum*, 1545) powtórzył pompocjańską tezę, że dusza jest śmiertelna – „pogląd głoszący, że dusza jest śmiertelna – pisał tam – będąc poglądem najmniej skomplikowanym, przeciwstawia się bezpośrednio wszystkim pozostałym poglądom. Dlatego też nie powinniśmy się dziwić, jeżeli ten jeden pogląd ma za sobą więcej argumentów niż wszystkie inne”<sup>51</sup>. W rozdziale I tego dzieła dokonał zestawienia tych argumentów – jest ich w sumie 54 i każdy z nich stawiał w kłopotliwej sytuacji zwolenników nieśmiertelności duszy; np. w 24 pisał: „Najsilniejszym argumentem na śmiertelność duszy jest to, że znajduje się ona w jakimś miejscu, ponieważ przynajmniej na skutek łączności z ciałem dusze koniecznie muszą być w jakimś miejscu [...]. Otóż powstaje pytanie, gdzie dusza będzie znajdować się po zgonie, albo w jaki sposób dostanie się do tego miejsca? ruchem czy zmianą? W żaden sposób, bo przecież to, co jest niepodzielne, nie może się zmieniać ani samo przez się, ani przez coś innego, gdy zaś opuści już ciało, nie może się ani zmieniać nagle, ani być przeniesione w inne miejsce, ani własnym ruchem, ani przez coś innego”.

Próbie pogodzenia arystotelizmu z naturalizmem podjął również Andrea Cesalpino (1519–1603), lekarz, przyrodnik i filozof, wykładowca na uniwersytetach w Pizie oraz w Rzymie, autor m.in. *Pięciu ksiąg kwestii perypatetyckich* (*Quaestionum Peripateticarum libri quinque*, 1571). W dziele tym postawił sobie za cel oczyszczenie Arystotelesa i arystotelizmu z „wielkiej mglistości”, która powstała „z powodu komentarzy niektórych barbarzyńców” (można się domyślać, że chodzi tutaj o filozofów arabskich), oraz wielu tych chrześcijańskich „arystotelików”, którzy „napisali niezliczoną ilość komentarzy do komentarzy i zawikłali nimi filozofię w błędy nie do rozplatania”<sup>52</sup>. Wprawdzie nie wskazał ich z nazwiska, niemniej nietrudno

go w doktrynie wiecznego powrotu, która wszelkie stawanie się czyni czystym pozorem”. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 252 i nn.

<sup>51</sup> Por. G. Cardano, *O nieśmiertelności duchów*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia...*, s. 209 i nn.

<sup>52</sup> „[...] naturę przedstawia Cesalpino zgodnie z Arystotelesem, jako dążącą do określonego celu, uporządkowaną w ciąg stopni, z których każdy zmierza do własnej doskonałości. Tak więc celowość nie deprecjonuje tego, co niższe w porównaniu z tym, co wyższe, przeciwnie, przyznaje wartość każdemu momentowi rozpatrywanemu oddzielnie”. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 257.

jest się zorientować, że poczesne miejsce zajmują wśród nich scholastycy. Sam uważał się nie tyle za egzegetę myśli Arystotelesa (filozofa tak wielkiego, że „przez dwa tysiące lat całe badanie skupiało się nad zrozumieniem jego doktryny”), ile za jej twórczego kontynuatora. We wprowadzeniu do tego dzieła deklarował, że tam, gdzie filozofia ta „różni się od tego, co jest objawione w sposób bardziej boski w księgach świętych, nie solidaryzuję się z Arystotelesem i uważam, że w jego argumentach jest błąd”<sup>53</sup>. Formułowane dalej postulaty i twierdzenia nie potwierdzają jednak jego solidaryzowania się z doktryną czy chociażby chrześcijańskim duchem. Nauki, które on pobiera i pobierać w jego przekonaniu powinni inni, nie udziela bowiem ani Pismo św., ani Ojcowie Kościoła, ani tym bardziej współcześni mu teolodzy, lecz posiadające określonego rodzaju zdolności oraz wyposażone w różne narzędzia ludzkie zmysły – „czyż mamy posądzać – pyta z rozbrajającą szczerością – o kłamstwo naturę, kiedy przy pomocy igły magnetycznej wskazuje nam biegun [...], czy raczej powinniśmy przypisać kłamstwo rozumowi, gdy od natury się oddala”. W innym natomiast miejscu pyta: „Jeżeli ciała naturalne udzielają nam bezbłędnych lekcji, dlaczegoż mielibyśmy bardziej ufać rozumowi? Jedyne słaba inteligencji może wyrzec się postrzegania i odwoływać się do rozumu”.

Mocną pozycję wśród odrodzeniowych arystotelików miał również Bernardino Telesio (1509–1588), autor m.in. dzieła *O naturze wszechrzeczny według jej własnych zasad* (*De natura rerum juxta propria principia*, 1565). Wykształcony w środowisku padewskich przyrodników, występował odważnie przeciwko scholastykom i platonikom – pisał o nich, że „zamiast iść za zmysłami i za naturą, która jest nieustannie w zgodzie sama ze sobą wykonuje i spełnia zawsze to samo i zawsze w ten sam sposób”, „rywalizują w mądrości z Bogiem w poszukiwaniu zasad i przyczyn świata, przekonani, że powinni wymyślać to, czego nie udaje im się odnaleźć”<sup>54</sup>. Owe zasady tkwiące w samej naturze, w jego przekonaniu to: po pierwsze, złożenie

<sup>53</sup> Por. A. Cesalpino, *Pięć ksiąg kwestii perypatetyckich*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia...*, s. 264 i nn.

<sup>54</sup> Por. B. Telesio, *O naturze wszechrzeczny według jej własnych zasad*, w: tamże, s. 267 i nn. „Współczesnym i swoim poprzednikom Telesio zarzucał przede wszystkim konstruowanie dowolnych systemów, będących dziwaczną mieszaniną doświadczenia i rozumu, które zamiast uszanować naturę i być jej posłusznym, brutalnie ją gwałcą”. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 258 i nn.

każdego bytu z materii lub – inaczej mówiąc – nośnika tego, co istnieje, oraz tego, co stanowi w nim źródło zmian, a stanowić go mają dwie opozycyjne siły – ciepło i zimno, siła ciągnięcia i siła oporu itd.; po drugie, „wyposażenie w zdolność przetrwania i przeciwstawienia się rozkładowi” lub też – co na jedno wychodzi – „zdolność odróżnienia tego, co poma-ga w trwaniu od tego, co mu szkodzi”; po trzecie w końcu wyposażenie w duszę (*spiritus*), czyli zdolność zmysłowego odczuwania i reagowania na bodźce bytów ożywionych. Wszystkie te zdolności byty świata naturalnego miały otrzymać od Stwórcy, „sprawcy i budowniczego wszystkich rzeczy” – w hymnie pochwalnym na cześć Jego potęgi i mądrości pisał: „gdy budował świat z przeciwieństw, które się wzajemnie gubią i niszczą, obdarzył wszystkie byty odczuciem cudzych działań i własnych uczuć. Odczuciem bardzo przyjemnym i miłym w przypadku tych rzeczy, które sprzyjają rozwojowi i zachowaniu istnienia, natomiast przykrym i gorzkim w przypadku tych, które niszczą i ranią, po to, by pierwszych poszukiwać i cenić, a drugich unikać i stronić przed nimi. Ducha zwierząt obdarzył ponadto pamięcią uczuć przyszłych, aby dobre rzeczy lub złe raz kiedyś odczute przez zmysły, rozpoznawały jako dobre i złe”.

Z całą pewnością tego rodzaju wypowiedzi mogły uciešzyć ówczesnych obrońców zwierząt (o ile tacy wówczas istnieli), ale nie obrońców chrześcijańskiej religii; bowiem wyłaniający się z nich Stwórca mało przypomina Boga chrześcijańskiego, bardziej natomiast Boga deistów, tj. Najwyższą Istotę, która po skonstruowaniu świata przyrodniczego nie ma w zasadzie już nic więcej do roboty (poza podziwianiem doskonałości swego dzieła). Trudno byłoby również oczekiwać aprobaty dla poglądów Telesia ze strony tych, którzy zrządzeniem Fortuny, a nie własną pracą uzyskali wysoką pozycję społeczną. Pisał, że „często są to ludzie nikczemni”, którzy „nie wstydzą się zagarniać rzeczy zdobytych ciężką pracą przez innych i dla przywłaszczenia sobie cudzej własności gotowi iść po trupach”. Przeciwwstawiał im ludzi nie tylko pracowitych, ale i przedsiębiorczych oraz ambitnych – ich „ambicja nie tylko na sposób innych dzielności kieruje pojedynczymi afektami i działaniami i jest nie tylko jedna z dzielności, lecz całą dzielnością”.

Do uczniów i propagatorów idei Telesia należał m.in. Sertorio Quatromani (ok. 1541–1607), autor apologetycznego dzieła pt. *La filosofia di Bernardino Telesio ristretta in brevità e scritta in lingua toscana* (1589). O swoim

mistrz i nauczycielu napisał w nim, że „przenikliwością swego umysłu i trudem wielu lat pracy badawczej stworzył doktrynę tak prawdziwą, tak wyraźną i tak uporządkowaną, że nie ma w niej ani najmniejszej części, która nie zgadzałaby się ze zmysłami i z rozumem [...]. Skoro jednak niebiosy nie dają wszystkiego jednemu człowiekowi i skoro na tym świecie nie ma żadnej rzeczy, która odznaczałaby się absolutną doskonałością pod każdym względem, a więc i on – będąc człowiekiem, który strawił całe życie na studiowaniu dzieł innych autorów i na odkrywaniu nowych rzeczy i nowych rozumowań i który bardzo późno zabrał się do przelewania na papier własnych myśli – wyłożył swoje odkrycia językiem łacińskim, a przy tym stylem tak ciężkim i tak trudnym do zrozumienia, że bez pomocy ustnych objaśnień dotarcie do tych myśli wymaga bardzo wielkiego wysiłku i trudu”<sup>55</sup>.

Pod wpływem poglądów Telesia był również Tommaso Campanella (1568–1639, właśc. Giovanni Domenico – imię Tomasz przybrał po wstąpieniu do dominikańskiego zakonu), autor m.in. *Apologii Galileusza* (*Apologia pro Galileo*) oraz rozprawy *O wrażliwości rzeczy i magii* (*De sensu rerum et magia*, 1620). Wpływy telezjańskie najbardziej widoczne są w jego młodzieńczej rozprawie pt. *Philosophia sensibus demonstrata* (1591); jej opublikowanie sprawiło, że został aresztowany pod zarzutem szerzenia herezji<sup>56</sup>. Po krótkotrwałym pobycie w więzieniu wyjechał do Padwy (1593), gdzie ponownie został aresztowany – najpierw pod zarzutem sodomii, a później (gdy zdołał się uwolnić od tego posądzenia) dopuszczenia Żydów do dyskusji nad prawdziwością dogmatów chrześcijańskich. Po wyjściu z więzienia (1596) udał się do Stilo, miasta leżącego w regionie Kalabrii i zaangażował się w spisek mający na celu uwolnienie tej części Włoch od władzy króla Hiszpanii. Wykrycie tego spisku doprowadziło do jego kolejnego aresztowania, postawienia go przed sądem oraz skazania na dożywotnie więzienie (wyszedł z niego w 1626 r.). W sumie Campanella spędził w więzieniu ok. 30 lat swojego życia.

<sup>55</sup> Por. S. Quattromani, *La filosofia di Bernardino Telesio ristretta in brevità e scritta in lingua toscana*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia...*, s. 254 i nn.

<sup>56</sup> „Wystarczy zwrócić uwagę na wyraźny makiawelizm Campanelli, do którego się przynajmniej otwarcie, a nawet naiwnie, mimo że głośno i uporczywie go potępia, aby uświadomić sobie, jak wielkie zachodzi pokrewieństwo między nim a teoretykami racji stanu, od których zresztą czerpał pełną garścią”. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, s. 290 i nn.



Represje te nie były jednak w stanie złamać jego niepokornego ducha. Świadczą o tym m.in. listy, które pisał z neapolitańskiego więzienia do różnych osobistości. W jednym z nich (adresowanym do monsignora Antonio Qurengo) pisał, że „świat oszalał”, a pragnący go uzdrowić mędrcy „zostali zmuszeni do mówienia, działania i życia jak szaleńcy”. W liście tym odpowiadał również na pytanie, czym różni się jego filozofia od filozofii Pica della Mirandoli: „filozofa budującego bardziej na tym, co powiedzieli inni, niż na znajomości natury, od której prawie niczego się nie nauczył”. Według Campanelli „studium anatomiczne mrówki lub żdźbła trawy [...] więcej daje, aniżeli lektura wszystkich ksiąg, jakie napisano od zarania dziejów aż po nasze czasy, odkąd nauczyłem się filozofować i czytać księgę Boga”. Ta księga Boga to nie Pismo św., lecz sama przyroda, która nie tylko że nigdy nie kłamie, ale też i niczego nie ukrywa przed zwykłymi ludźmi. Wprawdzie podkreślał, że wszystko to, co istnieje jest dziełem Boga, a także, iż Bóg – przemawiając do nas – napisał dwie wielkie księgi, tj. Księgę Przyrody oraz Pismo św., to jednak dodawał, że ta pierwsza jest pierwotna i wiele wskazuje na to, że dla niego ważniejsza niż ta druga.

Podziw wzbudzały w nim nie tylko siły tkwiące w przyrodzie, ale także, a nawet w jeszcze większym stopniu siły tkwiące w człowieku. W swoim traktacie *O wrażliwości rzeczy* pisał, że „człowiek nie poprzestaje na naturze żywiołów słońca i ziemi, lecz o wiele bardziej i więcej ponad nie rozumuje, pragnie, kocha i powoduje skutki przewyższające żywioły i dzieci tych żywiołów, więc nie zależy od nich jako od źródła, lecz od przyczyny znacznie wyższej, która jest nazywana Bogiem”<sup>57</sup>. Zaraz jednak dodaje, że „kiedy człowiek myśli, przenosi swoje rozważania ponad słońce i jeszcze wyżej, następnie wybiega poza niebo, aż wreszcie zgłębia nieskończone światy, jak to ujmują i głoszą w rzeczywistości również epikurejczycy. Przeto człowiek jest skutkiem jakiejś nieskończonej przyczyny, nie zaś słońca i ziemi, które bez porównania przewyższa. [...] Wszystkie byty starają się zachować w tym stanie, w którym mają życie. Człowiek natomiast nie zadowala się życiem obecnym, lecz myśli o innym i z największą pilnością poszukuje i ponosi każdy trud, by je zdobyć. Bardzo złudną ciekawością obdarzylaby natura człowieka, gdyby tego życia, którego tak bardzo po-

<sup>57</sup> Por. T. Campanella, *O wrażliwości rzeczy i o magii*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia...*, s. 364 i nn.



szukuje, nie odnalazł po śmierci. Natura bowiem nie działa nadaremnie ani takich wielkich pragnień nie dostarcza innym zwierzętom”. Zarówno to odwoływanie się do życia po śmierci, jak i sugerowanie, że za tym swoistym cudem natury, jakim jest człowiek, kryje się ręka Istoty Najwyższej, nazywanej Bogiem, nie mogło przysłonić faktu, że Campanella opowiadał się za jedną ze znanych już kościelnym autorytetom i potępianych przez nich wersji naturalizmu, to jest naturalizmu w wersji epikurejskiej (z nieznacznymi tylko jego modyfikacjami).

Jego reputacji w oczach tych autorytetów nie mogło oczywiście poprawić opowiedzenie się po stronie takich kontrowersyjnych osób jak Galileusz. W liście skierowanym do niego (z 13 stycznia 1611 r.) wychwala nie tylko jego osiągnięcia matematyczne, ale także astronomiczne, prosząc przy okazji jego adresata, aby „badając wszystko dokładnie stworzył w ten sposób nową astronomię”; lepszą nie tylko od bronionej przez Kościół, ale także od tej, którą tworzyli Kopernik i Tycho de Brahe – ci ostatni błędzili, bowiem „byli pozbawieni dobrodziejstw tak cudownego przyrządu”, który wynalazł Galileusz, tj. teleskopu<sup>58</sup>. Trzeba jednak dodać, że dla Campanelli nie było takiego autorytetu, którego nie byłby on skłonny kwestionować lub poprawiać. O poglądach Arystotelesa na przyczyny migotania gwiazd napisał, że są „dziecinne”, natomiast o jego metodach abstrakcyjnego myślenia, że „przystoją dzieciom i nieukom, którzy znają człowieka w ogóle, a nie jego cechy szczególne”. O Koperniku, że „w wielu miejscach się mylił, gdyż przyjmuje w swoich dziełach wiele poglądów pitagorejskich i ptolemeuszowych, które oczywiście nie są ze sobą zgodne”. Natomiast Galileuszowi zarzuca (w skierowanym do niego liście), że „nie odpowiedział dostatecznie na kwestię, dlaczego gwiazdy i planety, gdy ogląda się je przez teleskop, nie stają się w tym samym stopniu większe jak księżyc”<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> „Wszyscy bowiem korzystając z twego teleskopu, wyjaśnią te rzeczy, których ty nie wyjaśniłeś oraz napiszą książki o nowej astronomii. Pochwalam wielkoduszość twojego umysłu, która nikomu nie zazdrości, i proszę, ażebyś badając wszystko dokładnie stworzył w ten sposób nową astronomię”. Por. T. Campanella, *List do Galileusza*; w: tamże, s. 356 i nn.

<sup>59</sup> „Jeśli bowiem ich ogniste promienie, których przyczyn nie podajesz, rosną, jak powiadasz, pięciokrotnie, dlaczego tak jest, że gdy księżyc powiększy się stokrotnie, one powiększają się tylko pięciokrotnie; oglądane przez teleskop promienie winny wzrosnąć dwudziestokrotnie”. Tamże, s. 362.

Jednym z bardziej znanych dzieł Campanelli jest *Państwo Słońca* (*Civitas Solis*, 1602). Stanowi ono utopię społeczną, czyli zgodnie ze znaczeniem nadanym temu pojęciu przez Thomasa Morusa (1478–1535), opis miejsca, które wprawdzie nie istnieje w realnym świecie, niemniej powinno istnieć – bo byłoby najlepszym z możliwych dla życia i współżycia ludzkiego. Krótko mówiąc, jest to tak zorganizowane państwo, w którym obywatele mają wszystko to, co jest im potrzebne do szczęścia. W przekonaniu Campanelli potrzebne jest do tego zarówno zaspokojenie potrzeb materialnych, jak i duchowych, w tym możliwości kształcenia się oraz umysłowego rozwoju. Z przedstawionego przez niego opisu wynika, że jest to miasto-państwo doskonale usytuowane („na bardzo rozległej równinie”) i rozplanowane („Miasto podzielone jest na siedem wielkich kręgów czy obwodów, nazywanych podług siedmiu planet”, tj. Księżyca, Wenus, Słońca, Marsa, Jowisza i Saturna). „Na szczycie wzgórza znajduje się bardzo rozległy plac, a pośrodku tego placu wznosi się zbudowana z zadziwiającą sztuką świątynia. Świątyni dodaje uroku doskonale okrągły kształt. Nie kalają jej ściany, podtrzymują natomiast mocne, pięknie rozstawione kolumny. [...] Na ołtarzu nie widać nic prócz dwóch globusów: większy przedstawia obraz nieba, a mniejszy jest obrazem ziemi. Następnie zwracają uwagę wymalowane na sklepieniu wielkiej kopuły wszystkie gwiazdy niebieskie od pierwszej aż do szóstej wielkości”<sup>60</sup>.

W samym „mieście pokryto mury [...] przepięknymi malowidłami, które w niezwykle przejrzystym układzie przedstawiają wszystkie nauki”. Wszyscy obywatele mają „pobierać z nich wszelkie nauki”; dzieci zaczynają swoją edukację między pierwszym i trzecim rokiem życia; „najpierw opanowują mowę i uczą się abecadła, spacerując dokoła murów”, nieco później nauczyciele „zaprawiają dziatwę do gimnastyki i biegu”, a jeszcze później, „po ukończeniu siedmiu lat dzieci zapoznają się najpierw z przedstawionymi na murach pojęciami matematycznymi, a potem kierowane są na wykłady różnych nauk przyrodniczych”<sup>61</sup>. Kolejne etapy tej edukacji to opanowanie jakiegoś rzemiosła oraz umiejętności rolniczych;

<sup>60</sup> Por. T. Campanella, *Państwo Słońca*, Warszawa 1954, s. 52 i nn.

<sup>61</sup> „Każdej z nich nauczają czterech wykładowców, wskutek czego w ciągu czterech godzin obsługują oni wszystkie cztery gromady dzieci. Bo gdy jedno z nich uprawiają ćwiczenia cielesne, zajmują się pracą społeczną albo wypełniają obowiązki publiczne, drugie pilnie oddają się nauce”. Tamże, s. 65.

nauka ta odbywać się ma w warsztatach rzemieślniczych oraz na polach i pastwiskach. W ostateczności ten z wychowanków „uchodzi za znakomitszego i bardziej dostojnego, kto więcej posiadał sztuk i rzemiosł oraz umiejętniej je stosuje”.

Na czele tego państwa stoi kolegium mędrców. Przewodniczy im kapłan metafizyk, a wspomagają „triumwir Mocy” (do jego kompetencji „należą sprawy wojny i pokoju, rzemiosła wojennego” i obronności), „triumwir Mądrości” („podlegają mu nauki wyzwolone i techniczne oraz wszelkie inne umiejętności”; „ma pod sobą tyłu funkcjonariuszy, ile jest nauk: jest więc Astrolog, Kosmograf, Arytmetyk, Geometra, Historiograf, Poeta, Logik, Retor, Gramatyk, Medyk, Fizjolog, Polityk i Moralista”) oraz „triumwir Miłości” („troszczy się przede wszystkim o rodzenie dzieci, bacząc, by mężczyźni łączyli się z niewiastami tak, iżby wydawali jak najlepsze potomstwo”). Całą czwórkę wspiera ma zgromadzenie wszystkich obywateli, które ostatecznie podejmuje decyzje w najistotniejszych sprawach gospodarczych i politycznych. Obywatele tego idealnego państwa zajmują się oczywiście nie tylko nauką czy rządzeniem, ale także pracują, i to pracują tylko tyle, ile potrzeba: „w Państwie Słońca, gdzie różne powinności i prace podzielone są na wszystkich, wypada na każdego ledwie cztery godziny pracy dziennie”<sup>62</sup>. Warto zwrócić uwagę, że w państwie tym nie ma własności prywatnej, a co za tym idzie, nie ma również nędzarzy i bogaczy – nie ma ich i być nie może, bowiem „nędza rodzi nikczemność, chytrość, podstęp, robi z ludzi złodziei, zdrajców, wyrzutków, kłamców, krzywoprzysięzców itp., bogactwo zaś prowadzi do buty, pyszałkowatości, nieuctwa, rodzi zdrajców, fanfaronów, oszukańców, samochwałów, arogantów, ludzi o sercu twardym i nieczułym”.

Campanella nie ukrywał, że kreślił swoją wizję idealnego społeczeństwa nas zasadzie odwrotności w stosunku do tego, co było udziałem współczesnego mu społeczeństwa. Wskazuje on przy tym na konkretne miasta oraz na konkretne występujące w nich patologie; np. o Neapolu, w którym odbywał karę wieloletniego więzienia, napisał, że żyje w nim siedemdziesiąt tysięcy dusz, a z pośród nich pracuje tylko dziesięć lub piętnaście tysięcy – pozostali to próżniacy, których „żżera bezczynność,

<sup>62</sup> „Resztę czasu poświęcają jakiejś przyjemnej nauce, rozmowom, czytaniu, opowiadaniu, pisaniu, przechadzkom i ćwiczeniom rozwijającym zdolności umysłowe i sprawność fizyczną – a wszystko to robią z wielką radością”. Tamże, s. 80.

chciwość, choroby cielesne, rozpusta, lichwa itd.” Stąd zarówno *Państwo Słońca*, jak kilka innych napisanych wówczas utopii – takich jak *I Mondi* Antona Francesco Doniego czy *Forma d’una republika catolica* Francesco Pucciego – można uznać za swoiste *votum separatum* wobec tych, którzy decydowali w tamtej epoce o życiu społecznym.

### III. Indywidualiści

Dyskusyjna jest teza Jacoba Burkhardta, że w okresie Odrodzenia doszło do „wyrojenia się” we Włoszech różnego rodzaju indywidualności. Po pierwsze bowiem, nie było ich aż tak wiele, a po drugie, nawet ci, którzy – według tego autora – „prawie nie znali fałszywej skromności i hipokryzji”, nie byli aż tak odważni, żeby zupełnie nie obawiać się negatywnych reakcji ze strony ich społecznego otoczenia. W sytuacji tak czujnego oka kościelnych cenzorów i tak sprawnie działającej inkwizycji każdy musiał żywić różnorakie obawy przed „wyróżnianiem się z tłumu”. Zdecydowana większość z ówczesnych obywateli państw włoskich wkładała zresztą sporo wysiłku w to, aby zanedbać swoimi przekonaniami, zachowaniem czy obyczajami nie odbiegać od chrześcijańskiego wzorca. Byli oczywiście wśród nich i tacy, którzy nie robili tego szczerze – pokazują to m.in. rozbieżności między tym, co deklarowali przed kościelnym trybunałem Galileusz i Campanella, oraz tym, co pisali oni w swoich rozprawach i listach. Stanowili oni jednak w tamtej epoce zdecydowaną mniejszość. Jeszcze mniejsza była grupa tych, którzy ani takich deklaracji nie składali, ani też nie wykonali żadnych innych pojednawczych gestów pod adresem ówczesnych cenzorów. Niektórzy z nich, mimo iż stanowili wybitne indywidualności tamtych czasów, nie musieli tego czynić, bowiem potrafili – zarówno w swoim myśleniu, jak i w swoim sumieniu – pogodzić to, co było w tamtej epoce standardem poprawności, z tym, co było wyrazem ich oryginalności. Do takich indywidualności należał m.in. Leone Battista Alberti (1404–1472).

#### 1. Leone Battista Alberti

Alberti urodził się w Genui, w rodzinie pochodzących z Florencji bogatych bankierów (był dzieckiem z nieprawego łoża). Z domu wyniósł dobre przygotowanie w zakresie matematyki, do której miał spore uzdolnienia

oraz zamilowanie. Kształcił się najpierw na Uniwersytecie w Padwie (na wydziale humanistycznym), a później w Bolonii (na wydziale prawa; w 1428 r. uzyskał stopień doktora prawa kanonicznego). W 1432 r. otrzymał stanowisko sekretarza kancelarii papieskiej w Rzymie. Po przyjęciu ślubów kapłańskich otrzymał probostwo Borgo San Lorenzo w Mugello. Swoje obowiązki kościelne łączył z działalnością naukową oraz konstruktorską. Prowadził badania z zakresu kosmografii, astronomii i geografii – napisał m.in. traktat, w którym przedstawił sposób prowadzenia pomiarów łądu. Po 1438 r., korzystając z mecenatu rodziny Este, rozwinął swoje zainteresowania architekturą – jednym z pierwszych obiektów wzniesionych według jego projektu jest stojący do dzisiaj w Ferrarze łuk triumfalny. W 1447 r. otrzymał od papieża Mikołaja V stanowisko doradcy do spraw budowl. Umożliwiło mu ono przygotowanie wielu architektonicznych projektów oraz zrealizowanie niektórych z nich w różnych włoskich miastach (m.in. we Florencji i w Rzymie).

Napisał traktat pt. *Ksiąg dziesięć o sztuce budowania* (1452), w którym przedstawił zarówno swoje poglądy na tytułowy temat, jak i poglądy architekta z czasów Cesarstwa Rzymskiego Witruwiusza (jego działalność przypada na okres panowania cesarza Augusta). Określając w nim swoje pojmowanie piękna, pisał, że jest ono „jakąś zgodnością i wzajemnym zgraniem części w jakiegokolwiek rzeczy, w której części te się znajdują. Zgodność tę osiąga się poprzez pewną określoną liczbę, proporcję i rozmieszczenie, tak jak wymaga harmonia, która jest podstawową zasadą natury. Tego właśnie szczególnie żąda budowanie. Tym zdobywa sobie dostojność, wdzięk i powagę i dzięki temu jest cenione. Dlatego też przodkowie nasi przez poznanie natury rzeczy zdecydowali, że należy starać się naśladować naturę, najlepszą mistrzynię wszelkiej formy, i w miarę jak i na to pozwalał umysł ludzki, zbierali prawa, którymi ona się rządziła, tworząc swoje dzieło, i przenosili je na zasady budowania”; dodawał, że „działać według słuszných zasad jest rzeczą sztuki. Któż zaś może zaprzeczyć, że dobra i prawidłowa budowla może powstać jedynie poprzez sztukę. Szczególnie ta jej część, która dotyczy piękna i ozdobności, jako najważniejsza ze wszystkich”<sup>1</sup>. Traktat *O sztuce budowania* stał się w epoce Odrodzenia swoistym podręcznikiem dla wielu architektów, a z zawartych

---

<sup>1</sup> Por. L. B. Alberti, *Ksiąg dziesięć o sztuce budowania*, Warszawa 1960.

w nim wskazówek korzystało wielu wybitnych ludzi sztuki, np. Donato Bramante, budowniczy Bazyliki św. Piotra w Rzymie.

Do ugruntowania pozycji Albertiego wśród znaczących postaci tamtej epoki przyczyniły się w największym stopniu jego *Księgi o rodzinie* (*I libri della famiglia*, 1444). Mają one formę dialogu, którego głównymi postaciami są Adovardo, Giannozzo, Lionardo i Battista. Dwaj pierwsi zdają się być w większym stopniu obrońcami tradycjonalizmu. Generalnie jednak każdy z nich manifestuje pewną otwartość na nowości. W sumie dzieło to składa się z czterech ksiąg – w pierwszej z nich dominuje kwestia wychowania dzieci, w drugiej małżeństwa, w trzeciej prowadzenia gospodarstwa domowego, a w ostatniej – życia towarzyskiego. Wspólnymi dla nich motywami są kwestie racjonalnego wykorzystania czasu oraz racjonalnego gospodarowania. Wszystkie one zostały sprowadzone przez autora tego dzieła „z nieba” na ziemię, to znaczy są rozpatrywane w perspektywie doczesności.

Rozwijając pierwszy z tych motywów, uczestniczące w tym dialogu osoby zastanawiają się nad efektywnym wykorzystania tego stosunkowo krótkiego czasu, na który przypada jednostkowe życie ludzkie. Jedna z tych postaci (Giannozzo) pyta drugą (Lionarda): „Czy wiesz, w jaki sposób ludzie marnowali czas?”. Słyszy odpowiedź: „Myślę, że kiedy nic nie robią”. Na to ten pierwszy mówi: „Z pewnością tak. Ale jeszcze i wtedy, kiedy przy tym, co może zrobić jeden, dwóch lub więcej się trudzi. I gdy tam, gdzie dwu lub więcej potrzeba, jeden tylko się poci. Albo gdy jednemu lub kilku przypadnie praca, do której nie mają zdolności, ani przyuczenia. Bo gdy ich jest zbyt wielu, część stać będzie bezczynnie, a gdzie ludzie są nieodpowiedni i nieprzydatni, gorzej niż gdyby nic nie robili, bo gdy się tak bezowocnie trudzą, zamęt czynią i psują robotę. [...] toteż, aby tym sposobem czasu nie tracić, niechaj każdemu zadana będzie taka praca, jaką będzie umiał i mógł wykonać”<sup>2</sup>.

Dzisiaj twierdzenia te wyglądają na banał. Przyzwyczailiśmy się bowiem do tego, że się pracuje; a jeśli ktoś nie pracuje, to nie powinien liczyć na uznanie społeczne. Dalej, że z reguły trzeba się dobrze przygotować, a później nieźle „napocić”, aby uzyskać znaczące efekty. Należy także w tej pracy kooperować z innymi, ale tylko z tymi, którzy są do takiej kooperacji przygotowani i którzy są w niej niezbędni itd. Sztuką oczywiście

---

<sup>2</sup> L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, Torino 1969, s. 204 i nn.

jest nie tylko efektywna praca i kooperowanie w niej z innymi, ale także takie znajdowanie się na rynku towarów i usług, które będzie przynosiło nie straty, lecz zyski. Wyjaśniając to czytelnikom *Ksiąg o rodzinie*, Alberti pisał: „bo wprawdzie sprzedawanie jest jedynie rzeczą dla zysku czynioną, ale służy wygodzie kupującego. Tym więc sposobem sprzedajesz nie towar, a trud własny. Za towar zostaje ci zwrócony pieniądz, zaś za trud otrzymujesz nadpłatę”<sup>3</sup>.

Można oczywiście to wszystko powiedzieć bardziej uczenie, używając takich określeń późniejszych ekonomistów, jak: „efektywność produkcyjna”, „społeczny podział pracy” czy regulująca zachowanie się procentów i konsumentów ich towarów Smithowska „niewidzialna ręka rynku”. Rzecz jasna, w tamtej epoce ani takich pojęć nie używano, ani nawet – generalnie rzecz biorąc – nie myśłano o pracy jako czymś, co nie tylko nie sprowadza człowieka do poziomu zwierząt roboczych, ale wręcz go uczłowiecza lub – co najmniej – uszlachetnia. Gdy tak zaczęła myśleć opiniotwórcza część europejskich społeczeństw, uprzywilejowani – na mocy urodzenia lub religijnego wyróżnienia – mogli już tylko „związać swoje sztandary” (jeśli można tak powiedzieć o pozbawianiu duchowieństwa i szlachty ich przywilejów).

W *Księgach o rodzinie* pojawia się również powiązanie racjonalnego produkowania oraz zachowania się na rynku towarów i usług ze społeczną rolą pieniądza. „Pieniądz – napisał Alberti – jest wszystkich rzeczy korzeniem, przynętą, żywicielem. Nikt nie wątpi, że pieniądz jest nerwem wszystkich zawodów i kto posiada wiele, temu łatwo przyjdzie opędzić potrzeby i zadowolić wiele swych życzeń. Za pieniądze można mieć dom w mieście i dwór na wsi. I wszystkie zawody, wszyscy rzemieślnicy niczym słudzy trudzą się dla tego, kto je posiada. A temu, kto ich nie ma, wszystkiego brak, bo na wszystko pieniędzy potrzeba [...]. Jeśli zatem ma się pieniądz, rada jest na wszystko”<sup>4</sup>.

Jest w tym coś z Jeffersonowskiego powiedzenia „czas to pieniądz”, a pieniądz to oczywiście nie przepustka do nieróbstwa, lecz do dalszego działania oraz poszerzania sfery swoich wpływów i swojego panowania. Zawiera się w tym również swoiste *votum separatum* wobec myślenia przez typowego człowieka Średniowiecza o czasie, działaniu i gospodarowaniu.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 171.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 299 i nn.



Dla tego ostatniego bowiem czas jest przede wszystkim okresem realizacji boskich planów, działanie ludzkie jest, a przynajmniej powinno być, podporządkowane tym planom, natomiast rozumne gospodarowanie polega na optymalnym wykorzystaniu tych niewielu szans, które człowiek otrzymuje od Boga na zbawienie i życie wieczne. Przy czym to, czy te szanse wykorzysta, czy też je bezpowrotnie utraci, również zależy nie od niego, lecz od Boga, a ściślej od łaski Bożej, która jest rozdzielana darmo, to znaczy nie według zasług, lecz według boskiego miłosierdzia.

Zdaniem Jacques'a Le Goffa taki obraz Boga, świata i człowieka „prze-wija się przez całe wieki średnie, lecz szczególnie silnie zaznacza się we wczesnym średniowieczu, w stuleciach od IV do X – a nawet jeszcze w stuleciach XI i XII – podczas gdy bardziej optymistyczny obraz człowieka, odbicia Boga, zdolnego do kontynuowania na ziemi dzieła stworzenia i do osiągnięcia zbawienia, zaczyna przeważać w okresie XII i XIII wieku”<sup>5</sup>. W świetle pierwszej z tych wizji ludzka praca jest nie dobrodziejstwem, lecz przekleństwem i elementem pokutnym, a ci, którzy ciężko pracują, najwyraźniej zasłużyli na swój los i nie ma żadnej możliwości uwolnienia ich od tego, co im zostało przeznaczone. W świetle drugiej z tych wizji praca nie przestaje oczywiście pełnić funkcji eschatologicznych, jednak równocześnie zaczyna pełnić ważne role społeczne, m.in. wyzwalanie człowieka od biedy oraz rozwijanie w nim zdolności konstruktywnego działania i współdziałania z innymi. Przynajmniej do tego miejsca Alberti swoimi *Księgami o rodzinie* dobrze wpisuje się w drugą z tych wizji<sup>6</sup>.

Można oczywiście jego dzieło odczytywać nie przez pryzmat tych dwóch ścierających się w ówczesnej kulturze umysłowej tendencji, lecz tych zmian społecznych, które stały się udziałem krajów zachodnich w czasach nowożytnych i najnowszych, to znaczy wylaniania się i funkcjonowania kapitalizmu, z jego uprzywilejowaniem rynku, jako głównego regulatora życia społecznego, oraz potrafiących się na nim znaleźć i racjonalnie zachowywać tzw. podmiotów gospodarczych. Takie

<sup>5</sup> Por. J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, Warszawa 2000, s. 13 i nn.

<sup>6</sup> Zdaniem Eugenio Garina „Alberti marzy o ziemskim państwie pełnym ładu i harmonii, niczym budowane przezeń pałace, chciałby podporządkować naturę sztuce, tak jak uczynił to z kamiennym budulcem, którego posłusznie dostarczały mu florenckie wzgórza”. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969, s. 93. To odczytywanie wizji Albertiego w kategoriach „marzenia” nie musi być sprzeczne z ich odczytywaniem w kategoriach jego spełniania się w konkretnych działaniach w konkretnym życiu społecznym.

odczytywanie *Ksiąg o rodzinie* wymaga oczywiście pewnej selektywności. Jednak bez większego trudu można w tym dziele znaleźć elementy jeśli nie ducha kapitalistycznego, to co najmniej prokapitalistycznego. Pojawiają się one chociażby w tych jego fragmentach, w których Alberti przekonywał, że siłą napędową ludzkich działań jest pragnienie osiągnięcia dóbr materialnych, a „jeśli się rozważy różne sposoby dochodzenia do nich, to trzeba dojść do wniosku, że nie o co innego chodzi, jak o kupowanie i sprzedawanie, pożyczanie i odbieranie”, czyli – inaczej mówiąc – chodzi o tzw. rynek. Warto przy tym zwrócić uwagę, iż w *Księgach o rodzinie* mówi się nie tylko o kapitalistycznym rynku, ale także takich kapitalistycznych etosach, jak staranność, zapobiegliwość czy solidność. Mówi się o nich zatem, że: „wielkie rzeczy z wielu małych rosną”; „dodawaj pracę do pracy, a pomniejszysz potrzeby”; „dodawaj przemyślność do przemyślności, a przysporzysz szczęścia”; „bogactwa dlatego są pożądane, by nie odczuwać potrzeb i zbyt bogaty będzie ten, któremu niczego już nie potrzeba”. Zdaniem Maxa Webera wszystko to należało i należy do ducha kapitalizmu oraz jego specyficznego racjonalizmu<sup>7</sup>.

Nasuwa się pytanie, czym według Albertiego jest i powinna być owa tytułowa rodzina? Zapewne nie podpisałby się on bez zastrzeżeń pod twierdzeniem, że jest ona w gruncie rzeczy pewnego rodzaju przedsiębiorstwem produkcyjnym. Jest on w końcu autorem chrześcijańskim i w jej przedstawianiu starał się zachować jeśli już nie coś ze świętości, to przynajmniej coś z intymności – chociażby w kwestiach małżeńskiej wierności czy praktyk seksualnych. Nie widział jednak potrzeby zachowania takiej dyskrekcji w prezentacji społecznych funkcji rodziny. W *Księgach* sporo miejsca poświęcił bowiem pełnieniu przez nią takich funkcji, jak kultywowanie cnót obywatelskich, np. szczodrości („Nic tak nie jest przeciwnie sławie i łaskom u ludzi, jak skąpstwo”) czy pomaganie innym („Szczęścia

<sup>7</sup> Wyjaśniając w *Uwagach wstępnych* elementarne zasady owego ducha i owego racjonalizmu, M. Weber napisał: „Sam »pęd do nabywania«, »dążenie do zysku«, do zysku pieniężnego, możliwie jak najwyższego, nie ma właściwie nic wspólnego z kapitalizmem. [...] Można powiedzieć: istnieje ono [...] we wszystkich epokach i zakątkach świata. Porzucenie raz na zawsze zwyczaju łączenia tego z naiwnym pojęciem kapitalizmu – to zasada kulturowo-politycznego przedszkola. [...] Kapitalizm można wręcz identyfikować z ograniczeniem, a przynajmniej z racjonalnym temperowaniem tego irracjonalnego popędu. W każdym razie kapitalizm jest dążeniem do zysku w sposób trwały, racjonalnie kapitalistyczny, do ciągle nowych zysków, do rentowności”. Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1996, s. 4 i nn.

nie da się zdobyć bez dobrych uczynków, słuszných i cnotliwych”<sup>8</sup>. Pisał również o podziale ról społecznych między mężczyzną i kobietą. W jednym z dialogów Gionnozzo mówi: „mnie [...] nie wydało się blahym zadaniem doglądać spraw domu, a jako że sam miałem nierzadko poza domem, wśród ludzi ważniejsze sprawy na głowie, przeto zdało mi się trudy te podzielić, dla siebie zatrzymując bywanie wśród ludzi, zarabianie i nabywanie dóbr, zaś całą resztę w domu, wszystkie te sprawy pomniejsze zostawiając na opiece niewiasty mojej”<sup>9</sup>.

Dominujący w *Księgach o rodzinie* motyw pracy ludzkiej nie jest oczywiście sprzeczny z myśleniem chrześcijańskim. Pojawia się on m.in. już w starotestamentowej formule: „kto nie pracuje, ten nie je”. Z tą tradycją da się w jakiejś mierze pogodzić również zasadę: „tyle się ma, ile się samemu zdola wypracować”. Trudniej było natomiast pogodzić obie formuły z praktykami występującymi w ówczesnym Kościele katolickim. Wielcy reformatorzy chrześcijańscy – tacy jak Luter czy Kalwin – twierdzili, że są one z nimi nie do pogodzenia i otwarcie wystąpili przeciwko tym praktykom. Alberti nie był ani tak śmiały w swoich poglądach na życie społeczne, ani też nie formułował tak radykalnych postulatów jak ci reformatorzy. W jego *Księgach o rodzinie* pojawiają się jednak wyraźne sygnały, że w tym wielkim wspólnym domu, jakim dla ówczesnego Europejczyka był Kościół rzymski, nie wszystko jest tak urządzone, jak być powinno.

## 2. Niccolò Machiavelli

Niccolò Machiavelli (1469–1527) swoimi poglądami społecznymi zasłużył na miano *enfant terrible* tamtej epoki; i nie tylko zresztą tamtej, bowiem nadal wywołują one spore kontrowersje. Pochodził on z rodziny, która od XIII wieku odgrywała znaczącą rolę w we Florencji – wielu jej członków pełniło wysokie urzędy w tym mieście. Jednak jego ojciec Bernardo Machiavelli – prawnik z wykształcenia i z wykonywanego zawodu – należał do jej uboższej części; otrzymał zresztą zakaz wykonywania zawodu w związku z niespłacaniem długów, które miał wobec florenckiej gminy. Sprawilo

<sup>8</sup> Jednak: „jalmużnę dawaj w ukryciu, by się komu nie zdawało, że wznosisz się ponad jakąś biedę”. Por. L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, s. 72.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 264 i nn.

to, że w ich domu liczono się z każdym groszem i rodziców Niccola nie stać było na uniwersyteckie kształcenie syna. W efekcie nie nauczył się greki. Dużo jednak czytał – wiadomo, że w jego domowej bibliotece znajdowały się dzieła Liwiusza, Polibiusza, Cyserona i Arystotelesa. Był również uważnym obserwatorem ówczesnego życia politycznego. Na lata dziecięce i młodsze jego życia przypadają tak znaczące wydarzenia, jak zdobycie w 1472 r. przez wojska florenckie konkurującej z tym miastem w handlu alunem Volterry (przyczyniło się ono do wzmocnienia pozycji dowodzącego tymi wojskami Lorenza Medyceusza), zamordowanie w 1476 r. w jednym z florenckich kościołów księcia Mediolanu Galeazzo Marii Sforzy (w komentarzu do tego wydarzenia Machiavelli napisał, że „nauczyło to książąt tak żyć i tak zaskarbiać sobie miłość, by nikt nie widział w morderstwie jedynej drogi ratunku”) czy zorganizowanie w 1478 r. przez bankierską rodzinę Pazzich (wspieraną przez papieża Sykstusa IV) spisku przeciwko rodzinie Medyceuszy; mieszkańcy Republiki Florenckiej nie poparli jednak spiskowców, poparli ich natomiast papież i król Neapolu Ferdynand (co nie uratowało ich przed gniewem ludu i okrutną śmiercią). Kolejne dramatyczne wydarzenia w życiu Florencji były związane z osobą Girolama Savonaroli, który zapowiadał bliskie nadejście Chrystusa i wezwał mieszkańców tego miasta do powstania; poparła go *signoria*, co ośmieliło go już nie tylko do atakowania miejscowych tyranów, ale także samego papieża. W liści do Ricciarda Becchi z 9 III 1497 r. Machiavelli pisał, że mnich ów „skierował swój kłujący język” przeciwko Najwyższemu Kapłanowi, umieszczając go w gronie tyranów. Zakończyło się to rzuceniem klątwy na zbuntowanego mnicha oraz wspierające go miasto, co szybko doprowadziło do odwrócenia się florenczyków od Savonaroli oraz postawienia go przed sądem, który skazał go na spalenie na stosie.

W pięć dni po spaleniu Savonaroli Machiavelli otrzymał stanowisko sekretarza Drugiej Kancelarii florenckiej *signori* – w zakresie jego obowiązków znajdowały się sprawy obronności, m.in. utrzymania twierdz i garnizonów. Powierzano mu jednak również prowadzenie znajdujących się w gestii Pierwszej Kancelarii spraw zagranicznych. Wiązało się to m.in. z podróżami do innych państw; pierwszą z nich był wyjazd do Francji (na tamtejszym dworze królewskim przebywał ok. sześciu miesięcy); później podróżował do Niemiec, do Rzymu i Pizy, która po uwolnieniu się od zwierzchnictwa Republiki Florenckiej stała się łatwym łupem króla Fran-

cji Ludwika XII. Szczególnie znaczące dla jego politycznego pisarstwa okazało się poznanie Cesarego Borgi, występującego również jako książę Valentino (tytuł ten otrzymał od króla Francji), syna papieża Aleksandra VI i dowódcę wojsk papieskich; swoje barwne życie zakończył w więzieniu jako „buntownik przeciwko Chrystusowi”.

Cesare Borgia stał się pierwowzorem *Księcia (Il Principe)* – dzieła, które zapewniło Machiavellemu znaczącą pozycję wśród pisarzy politycznych, ale też wywołało i wywołuje różnorakie krytyki, a ze strony środowisk religijnych stanowczy sprzeciw (kościelni cenzorzy umieścili je w 1559 r. na indeksie ksiąg zakazanych). Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że jego autor nie czuł się złym chrześcijaninem. Miał on jednak świadomość, że nie wszystko jest w tym Kościele tak jak być powinno. W końcu jednym z pozytywnych bohaterów w *Księciu* jest syn papieża. Zarówno ten fakt, jak i inne okoliczności towarzyszące powstaniu *Księcia* rzucają światło na szereg formułowanych w nim tez.

Trzeba dodać, że jego autor żył w okresie, w którym chrześcijaństwo zachodnie przeżywało głęboki kryzys – władzy, moralności i zwyczajnej przyzwoitości, kryzys piętnowany przez przywódców protestanckiego sprzeciwu. Machiavellego od tych przewódców różniło to, co można nazwać chrześcijańskim sumieniem. Rzecz w tym, że w miarę intelektualnego dojrzewania nabierał on coraz głębszego przekonania, że w walce o władzę sumienie to nie ma większego znaczenia. Do takiego wniosku skłaniała go m.in. obserwacja dramatycznych wydarzeń, które miały wówczas miejsce we Florencji. Szczególnie wiele do myślenia dały mu wydarzenia związane z osobą Girolama Savonaroli – Machiavelli w swoim *Księciu* skomentował krótko jego spalenie na stosie: „wszyscy uzbrojeni prorocy zwyciężają, a bezbronni padają, czego przyczyną [...] jest i to, że natura ludów jest zmienna, łatwo ich o czymś przekonać, lecz trudniej umocnić w tym przekonaniu. Trzeba więc urządzić się w ten sposób, aby gdy wierzyć przestaną, wlać im wiarę przemocą”<sup>10</sup>. Klęska Savonaroli otworzyła mu jednak drogę do wysokiego urzędu publicznego.

W części VII *Księcia* Cesare Borgia pojawia się jako jeden z dwóch pozytywnych przykładów kariery politycznej. Pierwszym z nich jest Francesco Sforza. „Francesco stał się przez zręczne środki i dzięki swemu wielkiemu

---

<sup>10</sup> Por. N. Machiavelli, *Książę*, w: *Wybór pism*, Warszawa 1972, s. 157 i nn.

męstwu z prywatnego człowieka księciem Mediolanu i łatwo utrzymał to, co zdobył, walcząc z tysiącem przeciwności. Z drugiej strony Cesare Borgia, zwany powszechnie księciem Valentino, zyskał państwo przez szczęście ojca swego i razem z nim go stracił, pomimo że używał wszelkich sposobów i czynił wszystko, co powinien czynić rozumny i dzielny mąż, aby umocnić się w tych państwach, które mu broń i szczęście drugih w ręce oddały. Bowiem [...], kto nie zakłada podstaw, zanim zostanie księciem, może je przy wielkim męstwie założyć później, chociaż dzieje się to z mitręgą dla budowniczego i niebezpieczeństwem dla budowli. Jeżeli przeto rozważy się wszystkie postępy księcia Valentino, spostrzeże się, jak dobrze przygotował on wszelkie podstawy przyszłej potęgi”<sup>11</sup>.

Machiavelli opisuje te działania Cesarego Borgia, które doprowadziły go do przejęcia władzy najpierw nad księstwem Romanii, a później księstwem Urbino. W świetle tego opisu ów „rozumny i dzielny mąż” na swojej drodze napotykał potężne rody Orsinich i Colonnów, „tudzież ich adherentów. Koniecznym więc było zachwiać ten system i w zamieszanie wprawić państwa Italii, aby ich część móc bezpiecznie opanować”. Uczynił to poprzez „pozyskanie wszystkich ich stronników, których mieli między szlachtą; tych wziął na swój dwór i hojnie ich zaopatrzyl; nadto obdarzył ich stosownie do zdolności urzędami wojskowymi i cywilnymi, tak że w ciągu kilku miesięcy wygasło w ich umysłach przywiązanie do dawnego stronnictwa i przeniosło się w zupełności na księcia. Po czym skoro tylko poskromił dom Colonnów, wyczekiwał sposobności zniszczenia Orsinich; gdy mu się ta niebawem nadarzyła, wyzyskał ją, jak mógł najlepiej. [...] Po zgładzeniu więc przywódców tej rodziny i po pozyskaniu przyjaźni jej stronników stworzył książę wcale pewne podwaliny pod swoją potęgę”.

Po śmierci jego ojca (papieża Aleksandra VI) i po krótkim pontyfikacie papieża Piusa III, pojawiło się zagrożenie dla księcia Valentino ze strony papieża Juliusza. Książę „postanowił więc zabezpieczyć się przed tym na cztery sposoby: po pierwsze, przez zgładzenie całych rodzin ograbionych przez siebie panów [...], pod drugie, przez jednanie sobie całej szlachty rzymskiej [...], po trzecie, przez pozyskanie sobie, jak tylko można najbardziej, św. Kolegium, po czwarte, starając się jeszcze przed śmiercią papieża skupić w swym ręku taką władzę, aby móc własną siłą

---

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 159 i nn.

odeprzeć pierwszy atak”. Problem nawet nie w tym, że Machiavelli te i podobne im działania podaje do publicznej wiadomości, lecz przede wszystkim w tym, że je ocenia pozytywnie. W podsumowaniu bowiem do ich opisu stwierdza: „Zestawiawszy wszystkie czyny księcia nie umiałbym go potępić, przeciwnie, zdaje mi się, że powinienem, jak to uczynilem, stawiać go za wzór do naśladowania tym wszystkim, którzy wznieśli się do władzy dzięki szczęściu i obcemu orężowi”<sup>12</sup>.

W dalszych częściach *Księcia* pojawiają się kolejne przykłady takich działań władców, które wchodzą w kolizję z chrześcijańskimi normami moralnymi, a mimo to są pozytywnie oceniane przez Machiavellego. Wprawdzie przy opisie postępowania tych władców, „którzy przez zbrodnie doszli do władzy książęcej”, zastrzega się on, że „nie wchodzi w ocenę wartości tej rzeczy”, to jednak zaraz dodaje, że „one same przez się wystarczą, kto do ich naśladowania będzie zmuszony”. Natomiast dalej pojawiają się nie tylko jednoznaczne stwierdzenia, że nie każda zbrodnia jest rzeczą naganną, ale także konkretne wskazania dla „dobrego lub złego posługiwania się okrucieństwem”<sup>13</sup>.

Pojawiają się tam również takie oceny księstw kościelnych oraz ich władców, które mogły wywołać co najmniej zakłopotanie u tych ostatnich. Już na początku tej części rozważań Machiavelli stwierdza, że księstwa kościelne „zyskuje się przez cnotę lub szczęście, a zatrzymuje bez jednego i drugiego. Albowiem są one oparte na starodawnych urządzeniach religijnych, a te wszystkie tak są potężne i taką mają właściwość, że podtrzymują swych książąt przy władzy bez względu na to, jak ci postępują i żyją”. Natomiast w podsumowaniu do tych rozważań wskazuje na walkę między wielkimi rodami o kardynalskie stolki oraz twierdzi, że jest to początkiem wszelkiej niezgody.

Lista takich twierdzeń i ocen, które mogły naruszyć spokój sumienia ówczesnego czytelnika *Księcia* (i zapewne nie tylko ówczesnego czytelnika) jest oczywiście dłuższa. Przypomnę tylko, że w części rozważań *O hojności i skąpstwie* wychodzi Machiavelli od stwierdzenia, że „dobrze byłoby

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 164.

<sup>13</sup> „Dobrze użytymi mogą nazywać się te [...], które popelnia się raz jeden z konieczności, dla ubezpieczenia się, nie powtarza się ich później, a które nadto przynoszą możliwie największy pożytek poddanym. Źle użytymi są takie, które choćby z początku nieliczne, z czasem raczej mnożą się, zamiast rzadnieć”. Tamże, s. 169.



uchodzić za hojnego, ale zaszkodzi ci hojność użyta w taki sposób, że nie będziesz budzić postrachu”. Natomiast w części rozważań o sposobach dotrzymania wiary twierdzi on, że „byłoby rzeczą dla księcia chwalebną dotrzymać wiary i postępować w życiu szczerze, a nie podstępnie. Jednak doświadczenie naszych czasów uczy, że tacy książęta dokonali wielkich rzeczy, którzy mało przywiązywali wagi do dotrzymania wiary i którzy chytrze potrafili usidlić mózgi ludzkie, a w końcu wzięli przewagę nad tymi, którzy zaufali ich lojalności. Musimy bowiem wiedzieć, że dwa są sposoby prowadzenia walki: jeden – prawem, drugi siłą; pierwszy sposób jest ludzki, drugi zwierzęcy [...], książę musi posługiwać się jedną i drugą naturą i jedna bez drugiej nie jest silna. Przeto książę zmuszony umieć posługiwać się dobrze naturą zwierząt, powinien spośród nich wziąć za wzór lisa i lwa, albowiem lew nie umie unikać sidła, a lis bronić się przed wilkami. Trzeba przeto być lisem, by wiedzieć, co sidła, i lwem, by postrach budzić u wilków”<sup>14</sup>.

Ważne dopowiedzenia do tej wizji rozumnego i dzielnego władcy oraz tych jego działań, które umożliwiają mu władanie, znajdują się w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu* *Linwusza*. Pisanie tego dzieła rozpoczął Machiavelli w 1513 r., a ukończył w 1519. Pozytywnym bohaterem jest w nim republikański Rzym, a dokładniej to, co stanowiło o „utrzymaniu tego państwa, o zarządzaniu nim, o zorganizowaniu armii i prowadzeniu wojen, o wymierzaniu sprawiedliwości poddanym, o pomnażaniu swojej potęgi” itd. Natomiast negatywnym jest nim „ten stan słabości, do którego doprowadziła świat obecna nasza religia”, oraz „to zło, które wyrządziła wielu krajom i miastom chrześcijańskim ich wyniosła beczynność”<sup>15</sup>.

W *Rozważaniach* Machiavelli przeprowadza szczegółową analizę historycznych źródeł potęgi republikańskiego Rzymu, wychodząc od powstania „grodu rzymskiego” i dochodząc do pokazania, że starożytny republikański Rzym stał się – mówiąc językiem Karla R. Poppera – społeczeństwem otwartym; ściślej – nadmiernie otwartym, bowiem „łatwość, z jaką Rzymianie nadawali obywatelstwo cudzoziemcom, sprawiła, że w Rzymie osiedliło się wiele nowych rodzin. Wpływy ich w wyborach

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 197.

<sup>15</sup> Por. N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu* *Linwusza*, w: *Wybór pism*, s. 234 i nn.



wzrosły tak dalece, że rząd rzymski począł się zmieniać, gdyż coraz mniej w nim znaczyli dawni ludzie i dawne obyczaje”<sup>16</sup>. Zanim jednak do tego doszło, wielki Rzym i wielcy Rzymianie zapisywali swoje znaczące karty w historii ludzkości.

*Rozważania* składają się z XLIX części i w każdej z nich pojawia się taka znacząca karta. Przykładowo, w części I *Księgi I* Machiaveli wskazuje na takie sprzyjające późniejszej potędze republiki rzymskiej okoliczności, jakim było powstanie Rzymu jako miasta wolnego i od nikogo niezależnego, a jednocześnie dobrze usytuowanego geograficznie w urodzajnej okolicy i stosunkowo nieodległego od morza. „Uważam zatem, że najlepiej zakładać miasta w okolicach urodzajnych, pod warunkiem ustanowienia praw zdolnych zapobiec ujemnym tego stronom”. Rzym miał takie prawa i takich prawodawców. W części I *Rozważań* wymienia on Romulusa i Nume, natomiast w kolejnych mowa jest o takich instytucjonalnych prawodawcach, jak senat, konsulowie i trybuni ludowi<sup>17</sup>.

Analiza funkcjonowania tych prawodawców skłania Machiavellego do sformułowania tezy ogólnej, że potęgę państwa buduje nie zgoda między tymi siłami społecznymi, lecz występująca między nimi niezgoda. W tytule części IV *Księgi I* znajduje się twierdzenie, że „właśnie między ludem a senatem uczyniły republikę rzymską wolną i potężną”, natomiast wśród racji uzasadniających znajduje się twierdzenie, że „żądania ludu wolnego rzadko kiedy okazują się szkodliwe dla jego wolności”. Na postawione w tytule części V pytanie: „komu lepiej powierzyć pieczę nad wolnością: ludowi czy możnym”, jego odpowiedź nie jest jednak już tak jednoznaczna. „U Lacedemończyków, a w naszych czasach u Wenecjan, powierzono ją szlachcie; Rzymianie natomiast oddali ją w ręce ludowi. [...] Jeśli chodzi o argumenty, to nie brakło ich żadnej ze stron; z dziejów tych państw wynikałoby jednak, że lepsze były rządy szlachty, bo wolność Sparty i Wenecji trwały dłużej niż wolność Rzymu”, i to trwały dłużej, mimo że w Sparcie rządy znajdowały się w ręku nielicznych („króla i nielicznego

<sup>16</sup> „Spostrzegł to Kwintus Fabiusz, sprawujący wówczas urząd cenzora, i postanowił, że wszystkich nowych obywateli, winnych tych zakłóceń, zamknąć trzeba w obrębie czterech dzielnic: ograniczeni miejscem, nie będą oni w stanie się zepsuć w całym Rzymie”. Tamże, s. 622 i nn.

<sup>17</sup> „Rządy sprawowane były przez wszystkie trzy siły łącznie i to właśnie uczyniło republikę rzymską doskonałą. Przyczyny tego szukać należy w niezgodzie między plebem a senatem, czego też szczegółowo dowiodę w dwóch następnych rozdziałach”. Tamże, s. 245.

senatu”), natomiast w Wenecji w ręku tych stosunkowo licznych Wenecjan, których „nazywali tam szlachciami”.

Te i podobne im analizy porównawcze skłoniły Machiavellego do sformułowania tezy ogólnej, że nie ma i być nie może idealnych i uniwersalnych ustrojów społecznych lub też – co na to samo wychodzi – te, które są stosunkowo najlepsze w jednym miejscu i czasie, z różnych względów nie pojawiają się i nie mogą się pojawić w innym. Co więcej, ponieważ „wszelkie rzeczy ludzkie znajdują się w ciągłym ruchu i nigdy nie pozostają w miejscu, niestalość ta sprawia, że wznoszą się one i opadają; a częstokroć konieczność kieruje nas tam, dokąd rozum nigdy by nas nie skierował”<sup>18</sup>. Owa kierująca nami konieczność to siły, nad którymi rozum ludzki nie jest w stanie przejąć pełnej kontroli. Może on jednak, a nawet powinien podjąć próbę sklonienia ludzi do podejmowania takich działań, które będą zapobiegały ich najbardziej negatywnym następstwom. Z tego punktu widzenia zasługują na sławę i chwałę: „twórcy i założyciele religii. Po nich idą założyciele republik i królestw. Mniejsza nieco sława przypada w udziale dowódcom wojskowym, którzy przy pomocy oręża poszerzyli granice własnego państwa lub ojczystej republiki. Obok nich stawiamy ludzi pióra, którzy wyróżniają się w rozlicznych dziedzinach wiedzy i są sławni [...]. Wszyscy inni ludzie – a jest ich nieskończenie wielu – zasługują sobie na jakąś część chwały z racji uprawianych przez siebie sztuk i zawodów. Na hańbę i pogardę zasługują natomiast ci, którzy niszczą religię, obalają królestwa i republiki, są nieprzyjaciółmi cnót, piśmiennictwa i wszelkich innych sztuk przynoszących pożytek i zaszczyt ludzkości; do ludzi takich zaliczam bezbożników, zwolenników gwałtu, nieuków, głupców, próżniaków i tchórzy”<sup>19</sup>. W dalszych częściach *Rozważań* Machiavelli podaje szczegółowe wyjaśnienie, dlaczego tych pierwszych uznaje za godnych pochwał, a drugich za godnych potępienia.

Pojawiające się przy okazji tych historycznych analiz odwołania do sytuacji w ówczesnych Włoszech zmierzają do znalezienia odpowiedzialnych za to, że były one podzielone na wiele państw i państewek oraz niezdolne do przeciwstawienia się obcym potęgom, takim jak Francja czy Hiszpania. Główną odpowiedzialność za to ponosić ma Kościół katolicki. W części XII *Księgi I* polemizuje on z rozpowszechnionym przekonaniem, że „po-

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 257.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 268.

myślność państw włoskich zależy od Kościoła rzymskiego” oraz formułuje tezę, że „wskutek gorszącego przykładu rzymskiego dworu utraciły Włochy wszelką pobożność i wszelką religijność, co pociągnęło za sobą mnóstwo zdrożności i bardzo wiele nieporządku”<sup>20</sup>. Natomiast w dalszych częściach pojawia się pochwała takiej władzy i takich władców, którzy swoją przymyślnością, zapobiegliwością, a jak trzeba, to również siłą i bezwzględnością stawiali czoła różnego rodzaju zagrożeniom i zapewniali sobie pozostawanie przy władzy, a swoim poddanym społeczny porządek i pokój.

Odpowiedź na pytanie, co w tych działaniach było rozumne, a co bezrozumne, nie jest i być nie może jednoznaczna. W ujęciu Machiavellego rozumność społeczna jest bowiem nie tylko kategorią historyczną, ale także pragmatyczną, to znaczy uwikłaną w różnorakie efekty – czasami oczekiwane i pożądane, a czasami nieoczekiwane i niepożądane. To, kiedy pojawiają się pierwsze z nich, a kiedy drugie zależy nie tyle od działań władzy i władców, co od wielu niezależnych od nich okoliczności – czasami im sprzyjających, a czasami niweczących ich plany i działania.

Dobrym przykładem zdaje się być podany w części XXIV *Księgi II* opis „pożytku z budowania twierdz”. Punktem wyjścia jest w nim – podobnie zresztą jak w wielu innych częściach *Rozważań* – mądre postępowanie władców Rzymu, którzy „pragnąc utrzymać w karbach mieszkańców Lacjum i Privernum, nie pomyśleli o wybudowaniu w ich kraju jakiejś fortecy, która zmusiłaby ich do dochowania wiary Rzymowi”. Natomiast punktem dojścia jest sytuacja w ówczesnych państwach włoskich, w których jedni władcy budowali owe fortece, inni natomiast je burzyli. W roli głównej pojawia się tutaj ponownie Francesco Sforza, książę Mediolanu, który wprawdzie „uchodził za mądrego władcę i wybudował w Mediolanie fortecę; nie uważam jednak, by w tym wypadku mądrze postąpił, gdyż twierdza ta bynajmniej nie zapewniła jego spadkobiercom bezpieczeństwa, wręcz przeciwnie, stała się przyczyną ich zguby”. Inaczej postępował Cesare Borgia – nie tylko nie wybudował on w swoim księstwie żadnej fortecy, ale „rozkazał zburzyć wszystkie istniejące tam fortece, gdyż uznał je za szkodliwe”<sup>21</sup>. Takich przykładów pragmatycznej zaradności i praktycznej mądrości władzy i władców można w *Rozważaniach* znaleźć wiele.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 277.

<sup>21</sup> „Władca ten kochany był przez poddanych, a więc ze względu na nich fortece nie były mu potrzebne; rozumiał skądinąd, że nie byłby w stanie obronić ich przed wrogiem

### 3. Giordano Bruno

Giordano Bruno (1548–1600) zasłużył nie tyle na miano *enfant terrible* tamtej epoki, ile jej jednego z jej najbardziej niepokornych i nieskłonnych do kompromisów przedstawicieli. Zapłacił za to zresztą wysoką cenę, bowiem zakończył swoje stosunkowo krótkie i burzliwe życie na inkwizycyjnym stosie. Przypomnijmy zatem tę nietuzinkową postać. Urodził się w miejscowości Nola k. Neapolu, stąd niektóre pisma podpisywał jako Jordano Bruno Nolańczyk. Rodzice nadali mu imię Filippo; imię Giordano (łac. Iordanus) przyjął po wstąpieniu w 1565 r. do zakonu dominikańskiego; nowicjat odbywał w klasztorze San Domenico Maggiore. Wcześniej (w 1562 r.) podjął studia humanistyczne na uniwersytecie w Neapolu; jednym z jego nauczycieli był tam zwolennik awerroizmu Giovanni Vincezo del Colle. W 1572 r. przyjął święcenia kapłańskie i powrócił do Neapolu, by kontynuować studia teologiczne. W 1576 r. został oskarżony o herezję – po tym jak publicznie przeczytał dwa zakazane komentarze Erazma z Rotterdamu i zainicjował dyskusję nad stanowiskiem ariańskim w kwestii boskości Chrystusa. Grożące mu niebezpieczeństwo skłoniło go do zrzucenia habitu i opuszczenia neapolitańskiego klasztoru Santa Maria sopra Minerva. Po krótkim pobycie w Rzymie udał się najpierw do Genui, a później Turynu, Wenecji, Padwy, Bresci, Bergamo i Mediolanu. Włochy opuścił w 1578 r. i przebywał (do sierpnia 1579 r.) w Genewie. Utrzymywał się tam z pracy korektora w drukarni, a po przejściu na kalwinizm w maju 1579 r. podjął studia na tamtejszym uniwersytecie. Po opublikowaniu listu, w którym wyliczył 20 błędów popełnionych w trakcie wykładu przez profesora tamtejszej uczelni Antoine’a de la Faya, został aresztowany i ekskomunikowany. Z więzienia zwolniono go po odwołaniu przez niego stawianych zarzutów. W sierpniu tego samego roku wyjechał do Francji – przebywał najpierw w Tuluzie (wykładał tam filozofię), a później w Paryżu.

Ten pierwszy pobyt w tym mieście był okresem jego stosunkowo spokojnego życia osobistego oraz intensywnej pracy; otrzymał stanowisko profesora filozofii w Sorbonie oraz napisał i opublikował trzy rozprawy

---

zewnątrznym, gdyż musiałby w tym celu wysłać w pole potężną armię, dlatego też postanowił je zburzyć”. Tamże, s. 466.

filozoficzne i jedną komedię (nosiła ona tytuł *Il candelaio* i ośmieszała środowisko neapolitańskich dewotów). W latach 1583–1585 przebywał w Anglii; mieszkał w Londynie, w domu ambasadora Francji. Przez krótki okres prowadził wykłady w Oxfordzie. Jednak jego poglądy na temat teorii kopernikańskiej spotkały się z wrogim przyjęciem ze strony słuchaczy, co skłoniły go do zaniechania działalności akademickiej. W lutym 1584 r. miała miejsce na tej uczelni dyskusja dotycząca teorii kopernikańskiej między nim a kilkoma profesorami – bronił w niej tezy, że wszechświat jest nieskończony i składa się z niemożliwej do ustalenia ilości układów planetarnych. Teza ta pojawia się również przynajmniej w dwóch z sześciu napisanych w okresie londyńskim dialogów filozoficznych: *O przyczynie, początku i jedności* (*De la causa, principio et Uno*, 1584) oraz *O nieskończonym wszechświecie i światach* (*De l'infinito universo et Mondi*, 1584). W drugim z nich poddał krytyce m.in. cieszącą się uznaniem w środowisku oksfordzkim arystotelesowską fizykę. Z kolei w dialogu pt. *Wypędzenie triumfującej bestii* (*Spaccio de la bestia trionfante*, 1584) wystąpił z otwartą krytyką chrześcijańskiej etyki oraz eschatologii, w tym kalwińskiej zasady zbawienia przez samą wiarę (*sole fides*). Natomiast w dialogu pt. *Kabała konia Pegażowego z dodaniem Ośła Cyllenckiego* (*Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico*, 1585) podważał wiarę w istnienie jednostkowej duszy ludzkiej i głosił tezę o istnieniu duszy wszechświata. Gdy doszła do tego jeszcze jego krytyka występujących w oksfordzkim środowisku akademickich obyczajów, sytuacja stała się tak napięta, że zmuszony był opuścić Londyn.

Bruno ponownie zatrzymał się w Paryżu i podjął próbę odnowienia kontaktów z tamtejszym środowiskiem uczonych. Panująca wówczas sytuacja polityczna we Francji nie sprzyjała jednak takim jak on kontrowersyjnym myślicielom. We Francji toczyła się bowiem ostra walka między popierającymi króla Henryka III katolickimi ortodoksami i opowiadającymi się za królem Navarry Henrykiem Burbonem francuskimi protestantami; w październiku 1585 r. pierwszy z tych władców unieważnił porozumienia pokojowe z protestantami, natomiast papież ekskomunikował drugiego z nich. Nie zważając na to Bruno w traktacie pt. *Obrazowe przedstawienie wykładów Arystotelesa o fizyce* (*Figurato Aristotelici Physici auditus*, 1586) zaatakował cieszącą się popularnością na Uniwersytecie Paryskim fizykę Arystotelesa. Natomiast w *Stu dwudziestu artykułach o naturze i świecie przeciwko perypatetykom* (*Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus*

*Peripatiticos*, 1586) wystąpił otwarcie z krytyką tamtejszych arystotelików. Na dodatek w *Triumfującym idiocie, czyli dwóch dialogach o Mordencjuszu, bogu wśród geometrów* (*Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras deo dialogus*, 1586) oraz w kilku innych pismach za cel ataku obrał swojego rodaka (wynałazcę cyrkla) Fabrizio Mordente; w obronę wzięło go stronnictwo katolickie, co bezpośrednio przyczyniło się do opuszczenia przez Bruna Francji.

W latach 1586–1591 przebywał w różnych miastach niemieckich. Najdłużej, bowiem przez dwa lata (do jesieni 1588 r.), mieszkał w Wittenberdze. Na tamtejszym uniwersytecie prowadził wykłady z filozofii oraz pisał kolejne rozprawy; w tym okresie powstały m.in. traktaty: *O kombinatoryjnej lampie Lullusa* (*De lampe combinatoria Lulliana*, 1587), *O postępowaniu właściwym logikom i o ich lampie łowieckiej, ułatwiającej natychmiastowe i obszernie dyskutowanie na jakimkolwiek temat* (*De progressu et lampe venatoria logicorum, Ad prompte atque copiose de quocumque proposito problemate disputandum*, 1587) oraz *Kambraceński akrotyzm, czyli uzasadnienie twierdzeń fizycznych przeciwko perypatetykom, wysuniętych w Paryżu* (*Camoeracensis acrotismus, seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum*, 1588). W okresie tym wyjeżdżał do Pragi. Podczas pobytu w tym mieście starał się o posadę na dworze cesarza Rudolfa II. W związku z tym napisał *Sto sześćdziesiąt artykułów przeciwko matematykom i filozofom naszych czasów [...] do boskiego Rudolfa II, cesarza Rzymian* (*Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis Mathematicos atque Philosophos [...] ad divum Rodolphum II Romanorum Imperatorem*, 1588). W dziele tym przedstawił swoją koncepcję pokojowego współistnienia różnych religii oraz wizję ponadwyznaniowego dialogu. Cesarz zapłacił za dedykowane mu dzieło (300 talarów), jednak nie widział potrzeby zatrudnienia u siebie jego autora. Jesienią 1588 r. Bruno przybył do Helmsted i otrzymał posadę wykładowcy w tamtejszej Akademii Julijskiej. Głoszone przez niego poglądy wywołały jednak tak zdecydowany sprzeciw miejscowego Kościoła luterańskiego, że został przez niego uznany za heretyka. W mieście tym pozostał jednak do wiosny 1589 r., pisząc w tym czasie trzy poematy filozoficzne: *O trojakim minimum i mierze, zasady dla trzech nauk teoretycznych i wielu sztuk praktycznych* (*De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia*, 1591), *O monadzie, liczbie i kształcie* (*De monade, numero et mensura*, 1591) oraz *O niezliczonych, bezmiernym i nienyobrażalnym*,

czyli *O wszechświecie i światach ksiąg osiem* (*De innumerabilibus, Immenso et Infiniturabili: seu De Universo et Mundis libri octo*, 1591). W 1590 r. zatrzymał się we Frankfurcie nad Menem i – mimo że władze miasta odmówiły mu prawa pobytu – w miejscowym klasztorze karmelitańskim przebywał do lutego 1591 r. Z zachowanych zapisków przeora tego klasztoru wynika, że „nie przejawiał oznak religijności i głównie zajęty był pisanem oraz próżnym i chimerycznym wymyślaniem nowinek”. Później przebywał kilka miesięcy w Zurychu i w sierpniu 1591 r. powrócił do Włoch (na zaproszenie weneckiego patrycjusza Giovanniego Mocenigo).

W Wenecji zatrzymał się jednak na krótko, bowiem otrzymał informację, że na Uniwersytecie Padewskim od czterech lat nie jest obsadzone stanowisko kierownika katedry matematyki. Jego kandydatura została jednak odrzucona (katedrę tę objął w 1592 r. Galileusz), co sprawiło, że zimą 1592 r. ponownie przyjechał do Wenecji i zamieszkał w pałacu Mocenigo. Po kilku miesiącach jego patron nabral przekonania, że gości pod swoim dachem heretyka i złożył na Bruna donos do miejscowej inkwizycji. Aresztowano go w maju, a w lutym następnego roku przekazano inkwizycji rzymskiej. Jego proces trwał siedem lat i zakończył się skazaniem na spalenie na stosie. Po zatwierdzeniu wyroku przez papieża Klemensa VIII wyrok wykonano 17 lutego 1600 r. w Rzymie na Campo dei Fiori. W końcowej fazie tego procesu sędziowie zaproponowali mu wyrzeczenie się głoszonych poglądów, jednak Bruno oświadczył, iż może się zgodzić co najwyżej na to, że mają one charakter filozoficzny, a nie teologiczny. To jednak nie wystarczyło dla uniknięcia spalenia na stosie. Z zachowanego *Sumariusza* (procesowego protokołu) wynika, że do samego końca okazywał odwagę osobistą; gdy odczytano mu wyrok, miał powiedzieć do sędziów: „być może wasz strach, gdy wydajecie sąd na mnie, jest większy niż mój, gdy sąd ten przyjmuję”. Dzisiaj w miejscu męczeńskiej śmierci Bruna stoi jego pomnik (postawiony w 1889 r.).

W odpowiedzi na pytanie o przynależność Bruna do tradycji filozoficznej niewątpliwie znawca jego poglądów Andrzej Nowicki wskazuje na występujące w nich elementy krytyki stanowiska Platona i platoników; ich poglądy nazywał on „próżnymi fantazjami”, „chimerami” oraz „okrętami pełnymi śmieci”. Bliżej mu było do Arystotelesa i arystotelików, ale tylko tych, którzy interpretowali poglądy Mistrza w kategoriach naturalistycznych lub też – jak ich określa Nowicki – „arystotelesowskiej lewicy,



próbującej wypracować inne pojęcie materii, jako czynnika aktywnego, dynamicznego, twórczego” [inne niż to, które wiązało się ze scholastyczną kategorią *natura naturans* – Z. D.]. Natomiast najbliżej mu było do Demokryta, Epikura i Lukrecjusza – zdaniem A. Nowickiego, „zarówno dialog *O nieskończonym wszechświecie i światach*, jak i poemat *O niezliczonych* świadczą o tym w sposób niezbity”<sup>22</sup>.

Inny znawca poglądów Bruna i tamtej epoki, Eugenio Garin, twierdzi, że „całe dzieło Bruna przepełnione jest głębokim pragnieniem duchowej odnowy” oraz „religijne tchnienie przenika i rozpromienia wszystkie jego dzieła, chociaż później skłoni go do bluźnierstwa przeciwko chrześcijaństwu”<sup>23</sup>. Dodaje on przy tym, że ma ona w sobie zarówno coś z ewangelicznego, jak i z tomaszowego profetyzmu; jednak „nie dajmy się wprowadzić w błąd jego zapewnieniom, iż pozostał wierny św. Tomaszowi [...]. W filozofii Tomasza wielbił on triumf rozumu [...], a nie triumf wiary”, a u ewangelistów znajdował przede wszystkim apologię ducha boskiego, pojmowanego jako dusza wszechświata. W dziele zatytułowanym *De la causa Bruno* pisał, że „od tego ducha, nazywanego życiem wszechświata, pochodzi w myśl mojej filozofii życia dusza wszystkich rzeczy, duszą i życiem obdarzonych i dlatego uważanych przeze mnie za nieśmiertelne; to samo rzecz można o ciałach. Jeśli idzie o ich substancje, to wszystkie są nieśmiertelne, jako że śmierć jest niczym innym, jak podziałem i ponownym zebraniem w całość, który to pogląd zdaje się wyrażać *Eklezjasta*”<sup>24</sup>.

Już z tego krótkiego fragmentu można się zorientować, że Bruno – mimo swojej dominikańskiej edukacji – nie był myślicielem chrześcijańskim. Natomiast to, czy uznamy go za myśliciela pogańskiego, zależy od

<sup>22</sup> Ten sam autor zwraca uwagę, że „spośród filozofów starożytnych szczególnie często (i to w kilkunastu różnych dziełach) pojawia się u Bruna Anaksagoras jako personifikacja jednej z jego głównych myśli. [...] Tę myśl łączy się zwykle z filozofią kardynała Kuzańczyka, który również jest obecny w niektórych dziełach Bruna, ale znacznie rzadziej”. Por. A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Warszawa 1979, s. 42 i nn.

<sup>23</sup> „Jego krytyka ludowych przesądów, obejmująca niekiedy wszelkie formy religii pozytywnej, przebrała w *Spaccio* postać znanych ataków na boskość Chrystusa i w ogóle świętych [...]. Był on jednak na pewno szczery, gdyż u podstaw wszelkiej religii, tak pozytywnych jak racjonalnych, leży konieczność przyjęcia »pierwszego, najwyższego Dawcy«”. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, s. 268 i nn.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 274.



tego, jak potraktujemy panteizm, który jest manifestowany zarówno w tej, jak i wielu innych jego wypowiedziach. Wygląda jednak na to, że ta wersja panteizmu, która pojawia się u Bruna, ma więcej z tej wielkiej tradycji filozoficznej, którą zapoczątkowali jońscy filozofowie przyrody, niż z tradycji chrześcijańskiej, a co za tym idzie, myśliciel ten nie jest ani poganinem, ani chrześcijaninem – jest natomiast filozofem spirytualistą; jeśli oczywiście łaciński termin *spiritus* (tchnienie, duch) brać w możliwie najbardziej dosłownym jego sensie. Jest to przy tym ten rodzaj spirytualizmu, który ma niewiele wspólnego z jakimś programowym irracjonalizmem. Ma on natomiast sporo wspólnego nie tylko ze swoiście rozumianym racjonalizmem, ale także z naturalizmem.

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych kwestii jest stosunek Bruna do religii. Zdaniem przywoływanego już Andrzeja Nowickiego „istotną cechą rozważań Bruna o religiach jest to, że wszystkie religie bez wyjątku stawia on na jednej płaszczyźnie. W żadnej ze swoich prac nie zajmuje Bruno postawy wyznawcy określonej religii”. Natomiast porównuje je nie tylko ze sobą, ale także z mitami i znajduje w nich wiele istotnych podobieństw („na przykład mitu o Deukalionie z mitem o Noem czy mitu o Prometeuszu z mitem o Adamie”) oraz wewnętrznych sprzeczności. W konkluzji do swojej analizy stosunku Bruna do religii autor ten twierdzi, że Bruno „do wszystkich wyznań chrześcijańskich odnosił się krytycznie”, zwłaszcza do katolicyzmu, który nazywał „najnikczemniejszą z religii”. Jednak nie był on kimś pozbawionym jakiegokolwiek religii czy religijności. Przeciwnie, proponował swoją religię czy też religijność – jej podstawową zasadą miała być „humanitarna życzliwość dla ludzi”<sup>25</sup>.

Swoistą religię i religijności znajduje u Bruna również Eugenio Garin. Zdaniem tego historyka jej podstawą jest pojmowanie „nieskończonego świata jako wyniku nieskończonej potęgi Boga” oraz pojmowanie Boga, jako „jedności w tym rozlanym wszędzie świecie”. W ten sposób, „Bóg jest i nie naturą, natura bowiem jest Bogiem w rzeczach, jest boską mocą w jej przejawach (*in rebus ipsis manifestata*). [...] Bóg, jedność nieosiągalna jako taka, manifestuje się, wyraża i odkrywa w zwierciadle wielokształtnej natury, »niczym ślad, jak mówią platonicy, niczym odległe działanie,

<sup>25</sup> „Do poznania tych zasad objawienie nie było bynajmniej konieczne. Zasady humanitaryzmu stanowią bowiem »wewnętrzne prawo«; są to »boskie prawa wyrzeźbione w samym środku naszego serca«”. Por. A. Nowicki, *Giordano Bruno*, s. 110 i nn.

jak mówią perypatetycy, niczym szata, jak mówią kabaliści, od tyłu, jak mówią talmudyści, na kształt zwierciadła, cienia lub zagadki, jak mówią Apokaliptycy». To objawienie i wyrażanie się Boga jest niczym innym jak przechodzeniem od jedności absolutnej i zamkniętej w jednym akcie, do rozpowszechniania się »po różnych czasach, miejscach i częściach«<sup>26</sup>. Wygląda na to, że dla Garina wszystko tu jest jasne. Jednak niejednen z czytelników pism Bruna miał i nadal może mieć uzasadnione wątpliwości w kwestii jego pojmowania religii i religijności. W różnych pismach wypowiadał się bowiem w tej kwestii różnie, a także posługiwał się różnymi określeniami dla swojego Boga i swojej wiary.

Nie bez znaczenia jest tu fakt, że Bruno przeszedł w swoim życiu kilka konwersji – najpierw był katolikiem, później kalwinistą, jeszcze później luteraninem, a w końcu – gdy stanął przed inkwizycyjnym trybunałem – musiał odpowiedzieć na pytania, czy jest, czy też nie jest człowiekiem wierzącym, w co wierzy oraz dlaczego tak często zmieniał wyznanie? Z zachowanych dokumentów sądowych wynika, iż swoje przejście najpierw na jedno, a później drugie wyznanie protestanckie uznał za nieporozumienie wynikające z nieznamośności głoszonych przez nie zasad, takich jak zasada *sole fides* (tylko wiara) czy *sole scriptura* (tylko pismo). Zasady te rozumiał jako dopuszczenie możliwości zbawienia człowieka nie tylko bez udziału jego rozumu, ale także jego pracy. Weneckim sędziom miał powiedzieć, iż teolodzy protestanczy „uczyli ludy, że mogą być zbawione bez pracy, będącej przecież celem wszystkich religii”. Z tych samych dokumentów wynika również, że miał dosyć oryginalne poglądy na temat proroków – siedzący razem z nim w celi weneckiego więzienia brat Celestyn donosił, iż „utrzymywał i nauczał, że Mojżesz był wielkim magiem i właśnie dlatego, że posiadał bardzo wielkie doświadczenie w sztuce magicznej, zwyciężył z łatwością magów Faraona; i że zmyślił swoją rozmowę z Bogiem na górze Synaj i że prawo, które dał ludowi żydowskiemu, było przez niego samego wymyślone i ułożone”. To samo przekazał sędziom inkwizycyjnego trybunału inny współwięzień, Francesco Graziano<sup>27</sup>. Wprawdzie oskarżony najpierw zaprzeczał tym doniesieniom, a później przyznał, iż „wszystko to zostało powiedziane bez żadnej zniewagi i stanowiło wielką pochwałę” Mojżesza, który był „bardzo uczony w tych naukach, które

<sup>26</sup> Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, s. 278 i nn.

<sup>27</sup> Por. A. Nowicki, *Giordano Bruno*, s. 100 i nn.

opanowali magowie Faraona”, oraz „posunął naprzód naukę magów Egiptu”, ale niewiele to poprawiło jego sytuację w tym procesie. Sądzący go trybunał mógł mieć uzasadnione podejrzenie, że w gronie owych „doświadczonych magów” umieszczał również Jezusa z Nazaretu.

Z licznych wypowiedzi samego Bruna wylania się obraz Boga jako istoty niepodobnej ani do całej chrześcijańskiej Trójcy, ani też do żadnej wchodzącej w jej skład postaci. Napisał zresztą wyraźnie, że „Bóg jako absolut nic nie ma z nami wspólnego; lecz udzielając się w poczynaniach natury jest nam bliższy niż sama natura; jeśli więc nie jest samą naturą, to z pewnością jest naturą natury i duszą duszy świata, jeśli nie samą jego duszą”. Stąd po to, aby stać się nam bliskim, nie potrzebuje przybierać ludzkiej postaci, bowiem tkwi – jako duchowa siła sprawcza i celowa – w każdej rzeczy. Takiej istoty nie można oczywiście ani nazwać jednym imieniem, ani też przedstawić w jednoznaczny sposób. Zwykli ludzie potrzebują jednak takich jednoznaczności. Stąd wyobrażają Go sobie bądź to na własne podobieństwo, bądź też podobieństwo istot, z którymi spotkali się w swoim doczesnym życiu i z którymi pozostawali w jakiś emocjonalnych związkach. Przykładem tworzenia tego rodzaju obrazów bogów są dla Bruna m.in. wizerunki bogini Wenus (jej pierwowzorem miała być jedna z władczyń Cypru) oraz boga Jowisza (miał on być wykreowany na wzór postaci jednego z władców Krety). Tej sugestii, że to ludzie dają obrazowe życie swoim bogom towarzyszy teza, iż żadna religia nie może się obejść bez wiary, a nawet więcej, że niczego istotnego nie można osiągnąć bez wiary („magowie bądź lekarze, bądź prorocy niczego nie działają bez uprzedniej wiary”).

Odpowiadając na pytanie o przyczynę wrogości Izraelczyków wobec działalności Jezusa z Nazaretu, twierdził, że „jego rodackowie, którzy wiedzieli, że jest nisko urodzony i ma niewielkie wykształcenie, drwili i szydzili z niego, lekarza i wróżbitę”, bowiem nie wierzyli w jego moc. O wszystkich religiach bazujących głównie na wierze i wykreowanych przez ludzi wizerunkach bogów i bogiń w *Wypędzeniu triumfującej bestii* pisał, że „same z siebie starzeją się, upadają, są gryzione i pożerane przez czas, będąc rzeczami o najkruchszym fundamencie”. W ich miejsce pojawiają się inne – z reguły ani gorsze, ani lepsze, bowiem oparte na tym samym „kruchym fundamencie”. Chodzi mu o to, aby pojawiła się religia, która ani nie będzie czyniła ludzi „niewolnikami świętej wiary”, ani nie będzie wynosiła

się ponad wszystkie inne, ani też nie będzie „zarażała świata zabobonnym kultem i bardziej niż bydlęcą ignorancją” (te surowe słowa sformułowane zostały przez niego pod adresem papieża), będzie natomiast umożliwiała wyjście „poza wszelkie kontrowersje i dysputy” oraz rozumne poszukiwanie Boga we wszystkim, co istnieje; a we wszystkim istnieje zarówno jedność, jak i różnorodność – jeśli spojrzymy na drugą z nich, to dostrzeżemy sposoby przejawiania się Boga, jeśli natomiast spojrzymy na pierwszą, to dostrzeżemy samego Boga, „źródło wszystkich liczb, wszystkich gatunków, wszystkich racji, będącego Monadą, prawdziwą istotą wszystkich bytów”<sup>28</sup>.

Bezpośrednim dopełnieniem tej wizji Boga jest jego koncepcja wszechświata jako bytu wprawdzie stworzonego, ale nieskończonego – precyzyjnie: jako nieskończonej ilości nieskończonych światów. Tym, co jest dla tych światów wspólne, jest nie tylko „duch tkwiący wewnątrz wszystkiego, wszystko ożywiający, poruszający i żywiący”, ale także podleganie jednej zasadzie zmienności i uporządkowania tych zmian. Zasada ta to prawo kołowrotu rzeczy (*rerum vicissitudinis lex*) – w jego świetle „wszystko powstaje ze wszystkiego”, „od wszystkiego może być dokonane przejście ku wszystkiemu”, wszystko ze wszystkim jest w naturze połączone (mniej więcej w taki sposób jak zazębiające się koła czy też – jak je nazywał Bruno – *tarcze Lullusa*)<sup>29</sup>. Podstawowymi formami ruchu jest ruch „obrotowy i okrężny”, zaś zmiana stanowi w gruncie rzeczy wychodzenie „od najbardziej rozmaitych przyczyn i skutków, przechodzenie poprzez środki przeciwstawne i sprzeczne oraz powracanie do tego samego”. Wynika z tego, że zmiany są w gruncie rzeczy jedynie chwilowym przemieszczaniem się poszczególnych elementów przyrody, zaś na „mapie” wszechświata żaden punkt nie zajmuje centralnego miejsca, tj. takiego, do którego wszystko mogłoby być odnoszone czy też od

<sup>28</sup> W rozprawie pt. *O niezliczonych i tym, co niezmiernie i nie mające kształtu, czyli o wszechświecie i światach ksiąg osiem* napisał, że „Bóg jest nieskończony w tym, co nieskończone, wszędzie we wszystkim, nie ponad i nie z zewnątrz, lecz jak najbardziej obecny, podobnie jak istota rzeczy (*entitas*) nie znajduje się poza rzeczami ani ponad rzeczami i [podobnie jak] nie ma natury poza bytami naturalnymi (*non est natura extra naturalia*) ani dobra poza tym, co dobre”. Por. G. Bruno, *O niezliczonych...*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 348 i nn.

<sup>29</sup> „[...] wszystko dokonuje się we wszechświecie przez wielorakie rotacje tarcz Lullusa. Wszechświat jest – w filozofii Bruna – podobny do olbrzymiego mechanizmu, w którym nieustannie kręcą się rozmaite i różnorodne tarcze”. Por. A. Nowicki, *Giordano Bruno*, s. 78 i nn.

którego wszystko by się zaczynało. Wynika z tego również, że „nie ma różnicy między lotem z ziemi do nieba, a lotem z nieba na ziemię; nie ma różnicy między wznoszeniem się w górę, a zstępowaniem w dół, ani też między przechodzeniem z jednego końca na drugi. My nie jesteśmy w większej mierze punktem na obwodzie dla nich, co oni dla nas; oni zaś nie są w większej mierze punktem środkowym dla nas, co my dla nich...”; owi „oni” to bynajmniej nie jacyś kosmici, tylko byty niebiańskie, o których mówią teolodzy chrześcijańscy. Przywołana tutaj wypowiedź Bruna stanowi polemikę nie tylko z tymi ostatnimi, ale także z tymi filozofami i uczonymi, którzy przedstawiali Ziemię jako wyróżnione miejsce we wszechświecie, zaś zamieszkujące na niej istoty ludzkie jako coś dużo więcej niż inne istoty ożywione. Rozwijając ten polemiczny wątek, pisał on, że „dusza ludzka nie różni się niczym od duszy osła, a dusze zwierząt od duszy, która znajduje się we wszystkich rzeczach; tak jak wszystkie soki organiczne są substancjalnie jednym sokiem, a wszystkie części powietrza są w istocie jednym powietrzem”.

Bruno był jednak przekonany, że człowiek różni się, a przynajmniej powinien czymś różnić się, od osła oraz każdego innego zwierzęcia i innych bytów posiadających „soki organiczne”. Tym „czymś” jest – w jego przekonaniu – zdolność człowieka do „entuzjazmu” (*furori*), przy czym nie każdy „entuzjazm” jest godny uznania. W dialogu *O bobaterskim entuzjazmie* pisał, iż wszystkie rodzaje entuzjazmu „sprowadzają się do dwóch zasadniczych kategorii: mianowicie w jednym przejawia się tylko ślepotą, głupota i nieracjonalny popęd, dążenie do czegoś zwierzęcego i nierozumnego, drugie natomiast polegają na pewnym boskim oderwaniu się, które sprawia, że niektórzy ludzie stają się rzeczywiście lepsi od zwykłych ludzi. W tej drugiej kategorii rozróżniamy dwa rodzaje. Jedni stając się siedzibą bogów lub boskich duchów, mówią i czynią cudowne rzeczy (*cose mirabile*), których sensu nie rozumieją jednak ani oni sami, ani inni; do takiego stanu podnoszeni są zazwyczaj ci, którzy przedtem odznaczałi się brakiem wykształcenia i ignorancją; do nich, jako pozbawionych własnego ducha i rozumu, a więc jak gdyby do pustego mieszkania, wprowadza się rozum i duch boski. Takie rzeczy nie przydarzają się tym i nie przejawiają w tych, którzy są obdarzeni pełnią własnego rozumu i inteligencji”<sup>30</sup>. Wśród tych drugich wyróżnia on jeszcze takich, którzy „mówią i działa-

<sup>30</sup> Por. G. Bruno, *O bobaterskim entuzjazmie*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia...*, s. 336 i nn.

ją dzięki jakiejś innej wyższej inteligencji” oraz takich, którzy to czynią, „ponieważ są zdolni i przyzwyczajeni do kontemplacji i ponieważ mają niejako wrodzoną inteligencję i jasny umysł, pod wpływem wewnętrznego bodźca i naturalnego zapалу, wzbudzonego przez umiłowanie tego, co boskie, sprawiedliwości, prawdy, chwały od trawiącego ich ognia pożądania, natchnieni przez zadanie wyostrzają zmysły; i w sierce władz umysłowych zapalają racjonalne światło, dzięki któremu widzą więcej niż zwykli ludzie”. Rzecz jasna, nie ma najmniejszych wątpliwości, po stronie których Bruno lokuje swoje sympatie i preferencje. Co więcej, można przyjąć, że w tej i podobnych jej wypowiedziach na temat racjonalnego entuzjazmu występują wątki autobiograficzne.

Giordano Bruno w swoich pismach starał się dookreślić, na czym powinien polegać zarówno ten entuzjazm, jak ta racjonalność. Przykładowo, w dialogu pt. *Wypędzenie triumfującej bestii* wskazuje na potrzebę przewyciężenia bierności oraz „posadzenia” woli ludzkiej „u steru duszy”, dalej, na potrzebę wyłączenia wszystkich sił, aby przestać być osłem dźwigającym na swoim grzbiecie bóstwo i przeistoczenia się w żywą świątynię prawdy, a także przewyciężenia „miłości pospolitej i przyrodzonej” (stanowiącej „ciemną namietność, pod wpływem której człowiek zapomina o rozważdze, rozumie i ostrożności”) oraz „rozniecenia” w duszy takiego „żaru rozumu”, który „przyda człowiekowi skrzydeł” umożliwiających dotarcie do piękna, dobra i prawdy; „prawda jest tym – pisał tam – co najwyższe i najbardziej godne czci spośród wszystkich rzeczy”. Szczegółami prowadzącej do niej drabiny są według niego m.in.: Mądrość, Opatrzność Ludzka (czyli branie własnych losów we własne ręce), Sprawiedliwość, Praca, Zgoda i Pokój. Do tych wskazań dołączył listę tych, o których można powiedzieć, że występował w nich jakiś „żar rozumu” – znajdują się na niej tak różne osoby, jak: Anaksagoras, Ksenofanes, Parmenides, Lukrecjusz, Lullus, Mikołaj z Kuzy oraz Kopernik. Tych filozofów i uczonych łączy ów „żar”, natomiast dzielą sposoby dochodzenia do prawdy. Tego rodzaju różnice Bruno uznawał za rzecz naturalną, a nawet pożądaną.

Sporo miejsce w swoich rozważaniach poświęcił również problemowi piękna. W odróżnieniu od współczesnych mu platoników piękna szukał nie w świecie idealnym, lecz materialnym – w samej przyrodzie. W *Sztuce pamięci* pisał, że „przyroda urzeka zmiennością i ruchem, a sztuka, współzawodnicząca przyrodzie, uroki mnoży, zmienia, różnicuje i układa w pewną

kolejność”; w *Cieniach idei* dodawał, że „gdyby ten cielesny świat składał się z cząstek całkowicie podobnych, nie mógłby być piękny; a więc piękno przejawia się w połączeniu różnych części”. Z tych oraz innych jeszcze jego wypowiedzi wynika, że piękno to „jedność w różnorodności” lub też – co na jedno mu wychodzi – uporządkowana różnorodność. Sztuki ludzkie jedynie naśladują piękno występujące w przyrodzie. Jednym udaje się to lepiej, innym gorzej – wśród tych pierwszych umieścił on muzykę. W rozprawie pt. *O więzach ogólnie* pisał, że występuje w niej to wszystko, poprzez co piękno się wyraża, tj. porządek, sposób i wygląd: „porządek polega na wznoszeniu się od tonów niskich do wysokich; sposób – na postępie odpowiednio stosowanych tercji, kwart, kwint, sekst, tonów i półtonów; wygląd – na melodyjności, jasności i słodyczy”. Problem polega jednak nie tylko na tym, aby poszczególne sztuki współzawodniczyły ze sobą w naśladowaniu piękna przyrody, ale także, aby się zjednoczyły w swoim wysiłku tworzenia „wielkich, cudownych dzieł”, które z kolei mają być niczym skrzydła „wznoszące wysoko myśl” – dodajmy, myśl filozoficzną, tj. taką, która nie tylko „szybuje” wysoko, ale także leci tak daleko, że przeciętny człowiek nie jest tego już w stanie ogarnąć wyobraźnią. Dlatego m.in. pisał, że „prawdziwa filozofia jest poezją, muzyką i malarstwem, prawdziwe malarstwo jest muzyką i filozofią, a prawdziwa poezja czy muzyka są pewną filozofią i malarstwem”<sup>31</sup>. Uprawiające je osoby to wyzwoleni z więzów „triumfującej bestii”, czyli tego wszystkiego, co „jest porwaniem i podporządkowaniem się prawom nikczemnego przeznaczenia, do którego przykuwają nas zwierzęce pożądanía”. Do takiego wyzwolenia się zdolni są jedynie „heroiczni entuzjaści”, a ich „entuzjazm” okazuje się – poza wszystkim innym – „umiłowaniem piękna i pożądaniem dobra, aby stać się doskonałym, przemienić się i upodobnić do tego, co piękne i dobre”.

#### 4. Giulio Cesare Vanini

Giulio Cesare Vanini (1585–1619) może również uchodzić za niezłomnego myśliciela tamtej epoki w walce o prawo do niewiary w wartości świata chrześcijańskiego i wiary w wartość tego, co jest całkowicie z tego świata (i z tamtym nie ma, a przynajmniej nie powinno mieć wiele wspólnego). Uro-

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 120 i nn.



dział się w Taursisano, w leżącym w południowej Apulii majątku, w którym jego ojciec Giovan Battista Vanini był intendentem<sup>32</sup>. W 1603 r. wstąpił do zakonu karmelitów (przybierając imię Gabriel). Studiował na uniwersytecie w Neapolu prawo i od 1606 r. posługiwał się tytułem doktora praw. Być może studiował również filozofię i teologię; w każdym razie podpisywał się jako doktor tych nauk. Również inne fakty z jego stosunkowo krótkiego życia nie są pewne. Wiadomo, że sporo podróżował najpierw po Włoszech (sam wspomina o swoim pobycie w Padwie oraz Genui), a później po innych krajach europejskich – Szwajcarii, Czechach i być może Hiszpanii (sam Vanini jednak w żadnym miejscu nie informuje o pobycie w tym kraju). Przed 1611 r. musiał otrzymać święcenia kapłańskie, bowiem w tym roku podczas Wielkiego Postu wygłaszał w Bazylice św. Marka w Wenecji kazania, w których opowiadał się po stronie tego miasta w jego konflikcie z papieżem Pawłem V oraz wspierającą go Hiszpanią. Kazania te na tyle zaniepokoiły generała zakonu karmelitów Enrico Silvę, że nakazał mu stawienie się przed prowincjałem w Neapolu. Vanini oraz jego przyjaciel Genocchi, zagrożeni zamknięciem w klasztorze, zwrócili się o pomoc do Sir Dudleya Carletona, ambasadora Anglii w Wenecji. Dzięki jego listom polecającym otrzymali prawo pobytu w Anglii. Po przybyciu do Londynu (w maju lub czerwcu 1612 r.) obaj karmelici wyrzekli się katolicyzmu i przyjęli wyznanie anglikańskie. Szybko jednak okazało się, że ich wyobrażenia o panującej w tym kraju tolerancji niewiele mają wspólnego z rzeczywistością. Gdy do tego doszły jeszcze trudne warunki codziennego życia, zaczęli szukać możliwości powrotu do Włoch. W kwietniu 1613 r. zwrócili się z pisemną prośbą do papieża o przebaczenie i rozgrzeszenie. Po jej rozpatrzeniu przez kongregację Świętego Oficjum otrzymali nakaz wyjazdu z Anglii oraz stawienia się przed nuncjuszem papieskim we Francji. W międzyczasie skomplikowała się jednak sytuacja obu Włochów w kraju, który udzielił im schronienia. Nie ukrywali oni bowiem swojego rozczarowania wyznaniem anglikańskim, a Vaniniemu zarzucano ponadto, że utrzymuje intymne stosunki z kobietami. W efekcie został on aresztowany i osadzony w więzieniu w Gatehouse, skąd – za cichym przyzwoleniem angielskich władz – po dwóch miesiącach uciekł najpierw do Niderlandów, a później Francji.

---

<sup>32</sup> Informacje biograficzne podaje za: A. Nowicki, *Vanini*, Warszawa 1987.



Od maja 1614 r. przebywał Vanini w Paryżu. W trakcie swojego spotkania z rezydującym tam nuncjuszem Roberto Ubaldinim okazał na tyle przekonująco swoją skruchę i chęć powrotu do wiary katolickiej, że otrzymał nie tylko rozgrzeszenie, ale również zadanie napisania refutacji anglikanizmu oraz innych reformowanych wyznań. Z zadania wywiązał się dosyć szybko, bowiem już w sierpniu tego samego roku przedłożył rękopis *Apologii Soboru Trydenckiego ksiąg 18 przeciwko Lutrowi, Marcinowi Kemnitzowi i kalwinistom* (*Apologie pro Sacrosancto Oecumenico Concilio Tridentino libri XVIII adversus Lutherum, Martinum Kemnitzium et Calvinistas*). Jego treść na tyle nie spodobała się zleceńodawcy, że doradzał świętej inkwizycji, aby zakazała jego druku, zaś autorowi nakazała powrót do Włoch. W międzyczasie Vanini znalazł już jednak sobie w Paryżu innych protektorów; od jednego z nich – François de Bassompierre’a, faworyta królowej Marii Medycejskiej – otrzymał stanowisko osobistego kapelana, z uposażeniem 200 talarów rocznie. Dało mu to pewną stabilizację życiową oraz umożliwiło intensywną pracę pisarską. Jej efektem były dwa traktaty: *Amfiteatr wiecznej Opatrzności bosko-magiczny, chrześcijańsko-fizyczny a także astrologiczno-katolicki, przeciwko starożytnym filozofom, ateistom, epikurejczykom, perypatetykom i stoikom* (*Amphiteatrum aeternae Providentiae devino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologi-catholicum adversus veteres Philosophos, Atheos, Epicureos Peripateticos et Stoicos*, 1615) oraz *O godnych podziw tajemnicach Natury Królowej i Bogini śmiertelnych ksiąg czworo* (*De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis libri quatuor*, 1616). Wprawdzie otrzymał zgodę na ich druk (i traktaty te opublikował), jednak reakcje na wyłożone w nich poglądy były takie, że Vanini z obawy przed aresztowaniem opuścił Paryż<sup>33</sup>.

W lecie 1617 r. Vanini przybył do Tuluzy i nie bacząc na surowość miejscowego trybunału sądowego, zaczął – pod nazwiskiem Pompeo Ucilio – głosić swoje poglądy w środowisku tamtejszej arystokracji. Donos złożył na niego jeden z jego słuchaczy, oskarżając go o „ateizm, bluźnierstwa i bezbożność”. W sierpniu 1618 r. został aresztowany i po sześciomiesięcznym procesie skazany na śmierć przez spalenie na stosie – wyrok wykonano, przy udziale tysięcy gapiów, 9 lutego 1619 r. na placu Salin. Świadkiem tego wydarzenia był m.in. B. de Grammont – jego opis oraz relacje na temat zachowania się Vaniniego w ostatnich chwilach życia

<sup>33</sup> Oba dzieła umieszczone zostały w 1620 r. na kościelnym indeksie ksiąg zakazanych.

przedstawił w swojej *Historii Galii* (*Historiarum Galliae ab excessu Henrici IV libri XVIII*, 1643). O Vaninim napisał tam, że „utrzymywał, iż zajmował się nauczaniem medycyny, ale w rzeczywistości zatruwał umysły niebaczących młodzieńców. Drwił z rzeczy świętych i zohydzał Wcielenie. Nie znalazł żadnego boga, przypisywał wszystko przeznaczeniu, ubóstwiał naturę jako szczerą matkę, źródło wszelkiego istnienia. [...] Uporczywie dogmatyzował na ten temat w pobożnym mieście Tuluzie”. Autor ten podaje również, że „zanim zapalono ogień, rozkazano mu dać pod nóż swój świętokradzki język. Odmówił on i trzeba było użyć obcęgów, by wyciągnąć mu język. Wyciągnąwszy język, kat obciął go”<sup>34</sup>.

Jeśli wierzyć *Mercure françois*, „Vanini nauczał w czasie swych prywatnych lekcji, że ludzie pozbawieni są duszy i umierają podobnie jak zwierzęta, jak również, że Najświętsza Maria Panna miała stosunki płciowe, podobnie jak inne kobiety”. Źródło podaje również, że „gdy w drodze na stos polecono mu błagać Boga o miłosierdzie, odpowiedział, iż nie istnieje ani Bóg, ani diabeł, bo gdyby Bóg istniał, to dałby się ubłagać i poraziłby swym piorunem niesprawiedliwy parlament Tuluzy, a gdyby istniał diabeł – to jego z kolei ubłagałby o to, by podziemia pochłonęły parlament Tuluzy”<sup>35</sup>. Stwierdza się tam również, że „nazwisko Vaniniego stało się synonimem określenia »ateista«”<sup>36</sup>.

Kwestia jego ateizmu jest co najmniej dyskusyjna. Już na podstawie relacji Grammonta można sformułować opinię, że mamy tutaj do czynienia raczej z przypadkiem panteizmu. W *Historii Galii* podaje on, że gdy przeprowadzono przed sąd Vaniniego i zapytano go o jego poglądy w kwestii Boga, to odpowiedział, że „czci Boga w trzech osobach, podobnie jak czyni to kościół, i dodał, że sama natura stanowi świadectwo istnienia Boga. W czasie, gdy to mówił, spojrzenie jego zatrzymało się na źdźbło słomy leżącym na podłodze. Podniósł je i pokazując je sędziom, dodał: »To źdźbło słomy każe mi wierzyć w istnienie Boga«”. Za jakąś wersją panteizmu przemawia również ten fragment z jego pism, w którym prowadzony jest dialog między Vaninim i jego uczniem Aleksandrem. Na

<sup>34</sup> Za: J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, Warszawa 1974, s. 48 i nn.

<sup>35</sup> „To samo źródło informuje, iż kiedy wyprowadzono Vaniniego, aby zaprowadzić go na Plac du Salin na egzekucję, zawołał on po włosku: »Umierajmy ochoczo, jak przystało na filozofa«”. Tamże, s. 50.

<sup>36</sup> Por. tamże.

postawione przez tego drugie pytanie: „Jakim religiom, według zdania filozofów starożytnych, oddaje się prawdziwie i pobożnie kult Bogu?”, ten pierwszy odpowiada: „Jedynie przez postępowanie zgodne z Prawem Natury. Zostało ono wpisane w dusze wszystkich ludów przez Naturę, która jest Bogiem (jest ona bowiem zasadą ruchu). Natomiast wszystkie pozostałe religie nie są niczym innym [...] jak tylko urojeniami i złudzeniami, które jednak nie zostały wytworzone przez jakiegoś Złego Demona (bo istoty tego rodzaju należą według filozofów do bajek), ale wymyślone zostały przez władców, aby kierować poddanymi jak dziećmi, a przez kapłanów chciwych zaszczytów i złota potwierdzone nie cudami, lecz Pismem, którego oryginału nigdzie nie ma i które opowiada o cudach i obiecuje nagrody i kary za dobre i złe uczynki, ale dopiero w przyszłym życiu, aby nie można było wykryć oszustwa. Zaiste bowiem powiadają, któż kiedykolwiek stamtąd powrócił. W ten sposób wiejski ludek zmuszony jest do służenia obawą przed najwyższym bóstwem, które wszystko widzi i za wszystko płaci wiecznymi karami i nagrodami”<sup>37</sup>. Sądzący go trybunał nie wdawał się oczywiście już w takie „subtelności” jak ta, że ateista to ktoś, kto nigdzie nie widzi Boga, natomiast panteista wręcz przeciwnie – widzi Go wszędzie; przy czym ten drugi chciałby Go czcić nawet w „żdźbłe słomy”, bowiem dla niego Bóg to nie żadna nadprzyrodzona osoba, lecz tkwiąca w naturze siła duchowa.

Kwestią bezdyskusyjną jest natomiast to, że Vanini wypowiadał się negatywnie o religii chrześcijańskiej. W *Amfiteatrze* przeprowadził krytykę takich jej części składowych, jak wiara w Bożą Opatrzność (przeciwstawił jej – podobnie jak u Bruna – wiarę w Opatrzność Ludzką, czyli branie swoich losów w swojej ręce) oraz wiara w cuda. Przypadki tzw. cudów wyjaśniał albo jako nieznaną przyczynę zjawisk, albo też jako świadomą manipulację; „kiedy ciepło letniej gwiazdy albo świec roztopi

<sup>37</sup> Za: A. Nowicki, *Vanini*, s. 162 i nn. W jednej ze swoich rozpraw napisał: „Bóg jest swoim własnym zarówno początkiem, jak końcem, ale nie ma ani początku, ani końca i jednocześnie nie jest pozbawiony początku ani końca, będąc ojcem i twórcą jednego i drugiego. Zawsze jest, bez podlegania czasowi, nie w nim nie odchodzi w przeszłość, nie nie nadejdzie w przyszłości. Rządzi wszędzie nie zajmując żadnego miejsca w przestrzeni, jest nieruchomy nie opierając się o nic; działa nie poruszając się, jest cały poza wszystkim i cały w każdej rzeczy, ale nie jest zawarty w rzeczach; znajduje się poza rzeczami, ale nie jest z nich wyłączony; rządzi nimi od wewnątrz, a stworzył je z zewnątrz”. Por. G. C. Vanini, *Amfiteatr wiecznej Opatrzności bosko-magicznej, chrześcijańsko-fizyczny a także astrologiczno-katolicki...*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia...*, s. 375 i nn.

czerwoną farbę na obrazie – pisał – tak że sprawia wrażenie krwawego potu, albo wymalowane bożki zostaną potajemnie umazane zwierzęcą posoką albo ludzką krwią, albo kiedy kapłani postarają się, żeby struga krwi spływała przez specjalne kanaliki do oczu bożka, wówczas tłoczący się po otwarciu wrót świątyni ludek wpada w osłupienie i, ponieważ nie zna naturalnej przyczyny tego niezwykłego zjawiska, powiada, że stał się cud”. Pod wielkim znakiem zapytania postawił również zasadność wiary w nieśmiertelność duszy (gdyby istniało „życie przyszłe, Bóg niewątpliwie przysłałby chociaż jedną duszę z tamtego świata”), w opętania diabelskie („żaden argument nie przemawia za istnieniem demonów, ani dobrych, ani złych”) oraz autorytet świeckich władców (wykorzystujących lęk przed złymi demonami, aby „kierować poddanymi jak dziećmi”) i autorytet kapłanów („chciwych zaszczytów i złota”).

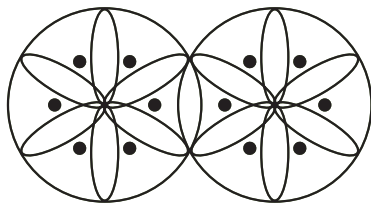
W dziele tym postawił także pytanie o to, kim jest ateista, oraz komu nadawano to miano. Z udzielonych na nie odpowiedzi wynika, że „ateista jest ten, kto nie uznaje żadnych bóstw”, natomiast miano to nadawano zwykle tym filozofom, którzy „zaprzeczali istnieniu diabłów, gardzili świętymi księgami Żydów”, „wyśmiewali obrzędy Żydów” oraz „wyśmiewali się z małżeństw chrześcijańskich”. Z tego punktu widzenia na miano ateistów zasłużyli, w jego przekonaniu, z myślicieli starożytnych m.in. Diagoras, Diodor i Cyceon, natomiast z epoki Odrodzenia Machiavelli, Pompanazzi oraz Cardano.

Vanini nie tylko podważał racjonalność chrześcijańskiej wizji Boga, świata i człowieka, ale także proponował własną. Odwoływał się w niej wprawdzie do Boga, ale nie Boga osobowego, lecz Boga Natury – Boga, który nie jest zwykłą materią (zawierającą „przypadłości” i „przeciwieństwa” oraz skłoną do „psucia się), lecz „materią niebiańską”, „nie mającą przypadłości, które zawierałyby przeciwieństwa”. Proponował w niej również wizję człowieka jako istoty, której przodkowie „chodzili na czworakach, podobnie jak inne czworonożne zwierzęta”, zaś jego „wyprostowana postawa jest wytworem pracy”, człowieka, który nie tylko fizycznie pracuje i pod względem obyczajów nadal „jest niezmiennie podobny do małp, świń i żab”, ale także goni za sławą („na której dźwięk jesteśmy tak czuli i która wydaje się nam, ambitnym śmiertelnikom, tak piękna”) oraz rozmyśla i filozofuje („myśl nasza jest czymś boskim”), kocha i pożąda miłości („wielu filozofów powiada, że jeden pocałunek

ukochanej dziewczyny więcej jest wart niż wszystkie odgłosy sławy”). Trzeba dodać, że jest to człowiek, który chce i potrafi „smakować” nie tylko uroki kobiecego ciała, ale także subtelne uroki dzieł sztuki – obrazów, wierszy, utworów muzycznych itd. („smakuje nam bowiem, gdy oglądamy przedmioty piękne, gdy słuchamy tego, co mile, gdy pieścimy delikatne ciała”). Na postawione w dialogu *O godnych podżiwu tajemnicach Natury* pytanie, co w tej sytuacji przystoi mędrcom, odpowiada on, że jest nim „pogardzanie króciutkimi, niepewnymi i pełnymi trudów dniami naszego życia, żeby zdobyć chwałę wiecznego imienia u potomnych”. Podpisywał się on wprawdzie pod tezą o ludzkiej nieśmiertelności, ale nieśmiertelność ową pojmował nie jako bytowanie w jakimś nadprzyrodzonym świecie, lecz jako trwale zapisanie się w pamięci ludzi żyjących w świecie doczesnym.



*Część druga*



*Oświecenie*





# I. Charakterystyka ogólna

## Wprowadzenie

Epoka Oświecenia datowana jest z reguły na XVIII stulecie. W różnych krajach jej ramy chronologiczne są jednak różne. Najwcześniej, bowiem już XVII wieku, zaczęła się w Anglii; znaczący wpływ na narodzenie się, wykształcenie i upowszechnienie oświeceniowych idei mieli tam m.in. Thomas Hobbes (1588–1679), John Locke (1632–1704) i David Hume (1711–1776)<sup>1</sup>. Nieco później idee te doszły do głosu we Francji i w Niemczech; pierwsi ich zwolennicy i popularyzatorzy pojawili się tam pod koniec XVII i na początku XVIII stulecia, a do najbardziej znaczących z nich należeli: we Francji Montesquieu (w pol. wersji jęz. Monteskiusz, 1689–1755), Voltaire (w pol. wersji jęz. Wolter, 1694–1778), Denis Diderot (1713–1784) i Jean Jacques Rousseau (1712–1778)<sup>2</sup>. Natomiast w krajach niemieckich sztandarowymi postaciami byli: Christian Wolff (1679–1754), Gotthold E. Lessing (1729–1781) oraz Johann G. Herder (1744–1803)<sup>3</sup>. Idee Oświecenia dotarły również do Polski, znajdując zwolenników i propagatorów m.in. w osobach Hugo Kołłątaja (1750–1812) i Stanisława Staszica<sup>4</sup> (1755–1826), oraz do Włoch, mających swoich znaczących przedstawicieli w osobach Giambattisty Vico (1668–1744),

---

<sup>1</sup> Por. T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I i II, Warszawa 1955; D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I i II, Warszawa 1963.

<sup>2</sup> Ch. Montesquieu, *O duchu praw*, t. I i II, Warszawa 1957; Wolter, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956; D. Diderot, *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953; J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956.

<sup>3</sup> Por. J.G. Herder, *Mysli o filozofii dziejów*, t. I i II, Warszawa 1962; G.E. Lessing, *Dzieła wybrane*, t. I i II, Warszawa 1959.

<sup>4</sup> Por. H. Kołłątaj, *Wybór pism naukowych*, Warszawa 1953; S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I i II, Warszawa 1954.

Cesare Beccarii (1738–1794) oraz Vincenza Cuoco (1770–1823). Zarówno w Polsce, jak i we Włoszech Oświecenie zaczęło się ok. połowy XVIII wieku, a skończyło podobnie jak w pozostałych krajach, to znaczy w momencie, gdy Europę ogarnęła najpierw fala rewolucyjnych niepokojów, a później wojny napoleońskie.

W jego początkowej fazie samym oświeconym zdawało się, iż jest to najlepszy czas dla wprowadzenia w życie tego, co narodziło się w ich głowach. Z błędu tego wyprowadziły ich jednak dosyć szybko te siły, które zjednoczyły się w antyrewolucyjnym froncie. Przypieczętowały one swój sukces w 1815 r. na Kongresie Wiedeńskim, przyjmując tam rozwiązania, które zmierzały do przywrócenia *ancien régime'u*. Wydarzenie to zamyka pewien rozdział w historii nowożytnej Europy, w tym tę jego część, która bezpośrednio wiąże się z filozofią Oświecenia. Ten sukces sił Starej Europy okazał się krótkotrwały; w jednych krajach Restauracja (z franc. *restaurer* – przywracać) skończyła się po kilkunastu, zaś w innych po kilkudziesięciu latach i w żadnym z nich nie udało się w gruncie rzeczy przywrócić przedrewolucyjnego porządku. W XIX stuleciu Europa stała się generalnie bardziej oświecona niż w poprzednim i zawdzięczała to w jakiejś mierze wysiłkom oświeceniowych filozofów. W każdym razie nie był to inny rodzaj oświecenia niż ten, o który tamci walczyli. Towarzyszyła mu natomiast inna filozofia – bardziej krytyczna i samokrytyczna, a co za tym idzie – w większym stopniu zbliżona do nauki.

Oświeceniowa filozofia w różnych krajach nie tylko wpisuje się w różne ramy chronologiczne, ale także zawiera istotnie różniące się treści i formy wyrazu. Nietrudno to wytłumaczyć, bowiem wyszła ona poza mury holdujących myślowemu tradycjonalizmowi ówczesnych uczelni i zbliżyła się do zwykłego człowieka. Rzecz jasna, nie do tego, który był analfabeta, oraz miał niewielkie wymagania intelektualne, bowiem warunkiem uczestnictwa w oświeceniowej wymianie dóbr i usług była umiejętność czytania i pisania oraz słuchania tego, co mieli do powiedzenia oświeceniowi myśliciele. Tego rodzaju osób było jednak w tamtym okresie już sporo, zwłaszcza w dużych ośrodkach miejskich, kultywujących te zawody, w których niezbędne było nie tylko opanowanie określonych umiejętności praktycznych, ale także posiadanie sporych kwalifikacji umysłowych. Ów związek z kulturą wielkomiejską stanowi jedną z najważniejszych cech Oświecenia.

Generalizując, można powiedzieć, że rozwijało się ono bardziej dynamicznie w tych krajach, w których społeczność miejska była liczniejsza lub też które posiadały przynajmniej jeden prężny ośrodek miejski. Tę regułę potwierdzają przede wszystkim ówczesna Anglia i Francja; ich stolice – liczące po kilkaset tysięcy mieszkańców – były prawdziwymi europejskimi metropoliami. W mniejszym stopniu sprawdza się ona w przypadku krajów niemieckich, bowiem ich najbardziej prężne umysłowo ośrodki miejskie – takie jak Berlin czy Lipsk – były co najwyżej europejskimi średniakami; na początku XVIII stulecia pierwsze z tych miast nie miało więcej niż 30 tys. mieszkańców. Podobnie sytuacja przedstawia się w przypadku Polski – największym miastem był w tamtym czasie Gdańsk, liczący ok. 50 tys. mieszkańców, natomiast Warszawa nie miała wówczas więcej niż 30 tys. mieszkańców. W krajach włoskich reguła ta ma liczne wyjątki; rzecz nawet nie w tym, że Oświecenie nie było tam związane z większymi miastami, co w tym, że jedne z nich – takie jak Mediolan czy Neapol – wyraźnie zaznaczyły w nim swoją obecność, natomiast inne – takie jak Rzym czy nawet Florencja – zrobiły to raczej nieśmiało.

Miało to nie tylko subiektywne, ale i obiektywne uwarunkowania, w tym polityczne i religijne. Bez ich uwzględnienia łatwo można dojść do wniosku, że filozofia tamtej epoki była dziełem głównie kilkunastu oświeconych Francuzów, wspieranych przez kilku przedstawicieli innych nacji. Rzecz jasna, dzieła francuskich autorów były czytane (niejednokrotnie w oryginale) i cytowane w Anglii, we Włoszech, Niemczech i w Polsce. Jednak niejeden z oświeconych w tych krajach ani nie myślał, ani nie mówił po francusku i – co niemniej istotne – miał coś do powiedzenia od siebie w ojczystym języku; nie zawsze dorównującym finezją słowa łacinie czy nawet językowi francuskiemu; ale nie to było w tamtej epoce najważniejsze.

Na pytanie, co zatem było najważniejsze, nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi. To bowiem, co było ważne w jednym miejscu i czasie, okazywało się mniej ważne w innych. Przykładem może być stosunek do religii. W Anglii już w XVII stuleciu zdecydowana większość oświeconych podchodziła krytycznie do katolicyzmu, a spora część z nich również do anglikanizmu, ale jednocześnie opowiadała się za którąś z odmian purytanizmu. Zmieniło się to w XVIII stuleciu, ale nie na tyle, aby można było powiedzieć, że najbardziej znaczący przedstawiciele an-

gielskiego Oświecenia przestali być chrześcijanami i przeszli na pozycje ateistyczne lub deistyczne. Temu ostatniemu hołdowali w zdecydowanej większości francuscy oświeceni, ale ta opcja zarysowała się wyraźnie dopiero w drugiej połowie XVIII stulecia; w jego pierwszej części pozostawali oni – mimo wielu krytycznych uwag – katolikami. Ta prokatolickość obecna jest w polskim i włoskim Oświeceniu, a ci, którzy zdecydowanie się od niej odcinali, byli w mniejszości. Najbardziej złożone były relacje między tradycyjnymi religiami i filozofią Oświecenia w krajach niemieckich. Mapa wyznaniowa w tych krajach była bowiem dosyć mocno zróżnicowana. Jednak generalnie owa filozofia znajdowała się tam w tak ścisłych związkach z myślą religijną, że niejednen z Francuzów czy nawet Anglików mógł mieć wątpliwości, czy zanedo nie zbratała się ona z teologią. Podobnie było z innymi „-izmami” tamtej epoki, np. naturalizmem, sensualizmem, racjonalizmem, monarchizmem. Czy to oznacza, że w gruncie rzeczy nie było jednego europejskiego Oświecenia? Niezupełnie. Raczej oznacza to, że była to epoka mocno zróżnicowana wewnętrznie oraz dynamicznie zmieniająca się w tym stosunkowo krótkim czasie, który był jej udziałem.

## 1. Główne motywy

Wskazanie tych motów jest względnie łatwe, bowiem pojawiają się one tak często i w tylu dziełach oświeceniowych myślicieli, że trudno byłoby ich nie zauważyć. Jednym z takich motywów jest dążenie do osiągnięcia takiej rozumności, która może i powinna być arbitrem we wszystkich istotnych życiowo sprawach. O to samo generalnie chodziło w poprzednim stuleciu Kartezjuszowi. Epoka Oświecenia to jednak trudny okres dla kartezjańskiego racjonalizmu – nie dlatego, że całą stawkę w tej grze o los człowieka stawia w nim na rozum, lecz dlatego, że stawiała ją nie na ten rozum, który był wówczas w cenie. U Kartezjusza jest to rozum i rozumność, w których podstawową rolę odgrywa intelekt, tj. władza umysłu najlepiej radząca sobie w matematyce i logice, nieco gorzej w fizyce, a najgorzej w sprawach codziennego życia; a one właśnie stały się dla wielu myślicieli tamtej epoki znacznie ważniejsze niż kwestie matematyczne czy logiczne. Stąd kwestionowali kartezjański typ racjonalności i przeciwstawiali mu własne. Propozycji tych było oczywiście wiele. Można zatem powiedzieć,

że oświeceniowi myśliciele hołdowali różnym odmianom racjonalizmu i byli skłonni zaakceptować różne jego odmiany – byleby tylko nie był to racjonalizm kartezjański bądź też któraś z jego późniejszych modyfikacji, np. racjonalizm spinozański czy leibnicianski.

Drugim z wiodących motywów Oświecenia jest dążenie do wyzwolenia umysłu z różnego rodzaju błędów i uprzedzeń oraz idea obwiniania religii chrześcijańskiej o krępowanie go więzami ciemnoty, nietolerancji i fanatyzmu. Motyw ten Immanuel Kant (1724–1804) uznał za najbardziej charakterystyczny rys tamtej epoki. Odpowiadając na pytanie, co to jest Oświecenie, stwierdza, że „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”<sup>5</sup>. Na pytanie, czego potrzeba, aby wyjść z tej niepełnoletności, Kant odpowiada, że „nie potrzeba niczego prócz wolności: i to wolności najniezgodliwszej spośród wszystkiego, co można nazwać wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> „Lenistwo i tchórzostwo to przyczyny, dla których tak wielka część ludzi, mimo wyzwolenia ich przez naturę z obcego kierownictwa [...], pozostaje chętnie niepełnoletnimi przez całe życie. [...] To bardzo wygodne być niepełnoletnim. Jeśli posiadam książkę, która zastępuje mi rozum, opiekuna duchowego, który zamiast mnie posiada sumienie, lekarza, który zamiast mnie ustala moją dietę itd. itd. – nie muszę sam o nic się troszczyć. Nie potrzebuję myśleć, jeśli mogę za wszystko zapłacić; inni już zamiast mnie zajmą się tą kłopotliwą sprawą” Por. I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.

<sup>6</sup> „A jednak ze wszystkich stron słyszę pokrzykiwanie: nie myśleć! Oficer woła: nie myśleć, ćwiczyć! Radca finansowy: nie myśleć, płacić! Ksiądz: nie myśleć, wierzyć! [...] Wszędzie więc mamy do czynienia z ograniczeniami wolności. Które jednak z nich są przeszkodą dla Oświecenia, a które nie i raczej nawet pomagają Oświeceniu – na to pytanie odpowiadam: publiczny użytek (*der öffentliche Gebrauch*) ze swego rozumu musi być zawsze wolny i tylko taki użytek może doprowadzić do urzeczywistnienia się Oświecenia wśród ludzi; natomiast prywatny użytek (*Privatgebrauch*) może być często bardzo ograniczony, a mimo to nie stanowić jakiegś szczególnej przeszkody dla postępu Oświecenia”. Tamże, s. 166.

Wprawdzie nie zawsze i nie wszędzie słuchano tego, co miał swoim współczesnym do powiedzenia Kant (w końcu bezpośredni uczestnik i obserwator ówczesnego życia umysłowego), to jednak ci, którzy już na tyle wyzwolili się ze swojej niepełnoletności, że potrafili samodzielnie pisać i czytać, dosyć chętnie sięgali po dzieła innych filozofów, zwłaszcza tych, którzy – w odróżnieniu od Kanta – potrafili im w sposób w miarę prosty i zrozumiały wytłumaczyć problemy, które faktycznie przeżywali i z którymi sami nie potrafili się uporać. Nie będzie wielkiej przesady w stwierdzeniu, że była to epoka tych filozofów, którzy w swoich dziełach zwracali się do szerokiego grona czytelników i posługiwali się tak stosunkowo prostymi środkami wyrazu, iż jako tako wykształconemu odbiorcy wstyd byłoby się przyznać, że nic z tego nie rozumie; bo co w tej sytuacji byłoby warte to jego wykształcenie, z którego był tak dumny? Jeśli nawet ów czytelnik nie był na tyle samokrytyczny, aby przyznać się do swoich braków w wykształceniu, to nader często i nader chętnie był krytyczny wobec tych, których obwiniał za swoje różnorakie braki – intelektualne, moralne, materialne i wiele innych. Paul Hazard, charakteryzując tą epokę, stwierdza, że „była to krytyka powszechna, obejmująca wszystkie dziedziny: literaturę, moralność, politykę, filozofię”; i krytyka ta „jest duszą tego agresywnego wieku [XVIII stulecia – Z.D.]”<sup>7</sup>. Mało kiedy posiadała ona ten szlif intelektualny, który nadał jej Kant i podobni mu filozofowie-intelektualiści. Niejednokrotnie natomiast naśladowała ona tych filozofów-literatów, którzy – tak jak Wolter – nie mieli wielkiego szacunku ani dla tradycyjnych wielkości, ani dla tradycyjnych wartości; nawet tych, którzy – wyzwalając się z niepełnoletności – dokonali intelektualnego rozrachunku z dotychczasowymi przekonaniem i wierzeniami oraz zdecydowali się podążać własną drogą do wyznaczonych sobie samemu celów. Można zatem przyjąć, że drugim z tych generalnych motywów tamtej epoki był krytycyzm – często występujący w filozoficzno-literackim kostiumie, takim m.in., w jakim pojawia się na kartach bardzo popularnych wówczas powieści podróżniczych oraz filozoficznych powiastek<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> „Nie widzę żadnej epoki, w której miałaby świetniejszych przedstawicieli, w której byłaby powszechniej uprawiana, w której byłaby bardziej cierpka, mimo pozorów wesołości”. P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 28 i nn.

<sup>8</sup> Zdaniem P. Hazarda pojawiające się na kartach tych dzieł postacie, to „dzieci Guliwera, dzieci z prawego łóża, noszące jego nazwisko, i bastardi, którzy rozmnożą się do tego

Trzecim z generalnych motywów oświeceniowej filozofii jest motyw doskonalenia się ludzkości oraz idea postępu, który toruje sobie drogę poprzez dzieje. Można tutaj przywołać Woltera, bowiem jego *Wiek Ludwika XIV* stanowi punkt wyjścia do ówczesnych dyskusji na ten temat. Nie jest to jednak dzieło jednoznacznie optymistyczne. Z przedstawionej w nim wizji dziejów wynika, że są one „nagromadzeniem zbrodni, szaleństwa i nieszczęść, wśród których dostrzegamy jedynie pewne cnoty, pewne szczęśliwe okresy, podobnie jak wśród pustkowia spotyka się rozrzucone tu i ówdzie osady”. Owe „osady” zamieszkwane są przez istoty rozumne i cnotliwe, tj. takie, u których prawda idzie w parze z prawością i obie prowadzą je do coraz większego szczęścia. Początkowo osady te są nieliczne i otaczają je oceany ciemnoty, przesądów i zabobonów. W miarę upływu czasu jest ich jednak coraz więcej, aż w końcu to one mają decydujący wpływ na losy ludzkości<sup>9</sup>. Z młodszego pokolenia oświeceniowych filozofów jedni szli dalej w swoim optymizmie (np. Antoine Nicolas de Condorcet), natomiast inni (np. Johann Gottfried Herder) znacznie tonowali swój dziejowy optymizm<sup>10</sup>.

Czwartym z tych podstawowych motywów jest motyw powrotu do natury oraz idea Natury, która w przekonaniu oświeceniowych filozofów ma matczyne oblicze; stąd na kartach niejednego z ich dzieł pojawiała się jako Matka-Natura (pisana z dużej litery). W aspekcie krytycznym oznaczało to odwrót od kształtowanej przez wieki (przy znaczącym udziale chrześcijaństwa) kultury, natomiast w apologetycznym – pochwałę naturalnych zdolności i potrzeb człowieka oraz tego wszystkiego, z czego czerpie on swoje życiowe siły. Liczne zarzuty formułowane pod adresem zastanej kultury można sprowadzić do jednego zasadniczego – była ona nienaturalna. Oznaczało to m.in., że podtrzymuje istnienie różnych urojonych bytów, odrywa człowieka od człowieka oraz od jego naturalnego środowiska, nie pozwala mu żyć, tak jak żyć może i żyć powinien. W tej

---

stopnia, że utworzą jeszcze jeden szczepek krytyczny, szczepek zgorzkniałców, nieprzystosowanych lub po prostu marzycieli. Ukazywać będą stulecia – na pustyniach przeobrażonych w ogrody, na wyspach, gdzie kryje się Eldorado, na wybrzeżach Groenkaof, na archipelagu Mangahour, nie notowanym na żadnej mapie – ludzkość, która umiała znaleźć lepsze konstytucje, czystsze religie, wolność, równość i szczęście”. Tamże, s. 27.

<sup>9</sup> Por. Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, w: *Oeuvres historiques*, Paris 1957.

<sup>10</sup> Por. A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957; J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. I i II.



sytuacji bycie naturalnym mogło oznaczać tylko jedno – bycie i życie w zgodzie z samym sobą, z innymi ludźmi oraz z przyrodą.

W uzasadnieniu dla tego postulatu powrotu do Natury stwierdzano, że: 1. Natura jest rozumna, a rozum jest czymś naturalnym, tj. przyrodzoną każdemu człowiekowi zdolnością rozpoznawania samego siebie oraz swojego bliższego i dalszego otoczenia; 2. Natura jest dobra, a dobro jest czymś tak naturalnym jak oddychanie czy odżywanie się; 3. Natura jest sprawiedliwa, a sprawiedliwość jest czymś tak naturalnym jak dawanie przez człowieka czegoś od siebie i otrzymywanie w zamian czegoś dla siebie; 4. Natura jest prawa, a prawo jest naturalne, lub też – jak to określił w swoim *Duchu praw* Monteskiusz – „całokształtem koniecznych stosunków wypływające z natury rzeczy”; 5. Natura jest piękna, a piękno jest czymś tak naturalnym jak śpiew słowika czy szum wodospadu; 6. Natura jest wrażliwa, a wrażliwość jest czymś tak naturalnym jak odbieranie zmysłami tych wszystkich miłych dźwięków i zapachów, które sprawiają, że dążymy do możliwie najbardziej bezpośrednich i najbardziej trwałych kontaktów z przyrodą itd. Nie jest to koniec tego wielkiego hymnu pochwalnego na cześć Natury oraz chcącego i potrafiącego z nią współżyć człowieka. Pozostałe partie tego utworu utrzymane są w tej samej tonacji.

W tamtej epoce nie brakowało takich, którzy stawiali różnego rodzaju kłopotliwe pytania Naturze i tym, którzy się nią zachwycali<sup>11</sup>. Niektórych z nich oświeceni filozofowie ignorowali lub uznawali za osoby o co najmniej wątpliwych kwalifikacjach umysłowych. Byli jednak wśród nich i tacy, którzy pod wpływem tych pytań i braku na nie przekonujących odpowiedzi rewidowali swoje poglądy i podpisywali się pod tezami, że „natura nie jest ani rozumna, ani dobra; nie sprzyja żadnej określonej formie rządu, cnota jest jej obca”, a „walka z pozbawioną zasad moralnych naturą nie jest szaleństwem ani okrucieństwem, ale mądrością i miłością”<sup>12</sup>. Pytania te siały nie tylko pewien intelektualny niepokój,

<sup>11</sup> Przykładem może być chociażby Adam Smith, który w swojej *Teorii uczuć moralnych* zauważył, że „wszystkie systemy, które pojawiły się przed jego systemem, były w pewnej mierze słuszne, bo opierały się na zasadach naturalnych, ale ponieważ były rezultatem stronniczego i niedoskonałego spojrzenia na naturę, były też w pewnej mierze fałszywe”. Por. P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku...*, s. 302 i nn.

<sup>12</sup> Na przykład „czy człowiek ma prawo do samobójstwa? Tak, gdyż jest ono dozwolone przez naturę; jeżeli ktoś uważa, że jego życie stało się nie do zniesienia i jeżeli się jest do końca posłuszny woli. [...] Nie, bo natura chce zachowania gatunku i jednostki,



ale także prowadziły do pojawienia się w obozie oświeconych filozofów różnego rodzaju frakcji. Znaczącą grupę stanowią wśród nich zwolennicy oświeceniowego naturalizmu mechanistycznego, tacy jak Julien Offray La Mettrie (1709–1751) czy Paul Henri Dietrich d'Holbach (1723–1789)<sup>13</sup>. Prym wiedli wówczas jednak nie oni, lecz zwolennicy różnych wersji naturalizmu eklektycznego; ich lista jest tak długa i tak zróżnicowana, że wymienienie jednych z nich, a pominięcie innych mogłoby spowodować nieporozumienia. Do zrozumienia pozycji w obozie oświeconych filozofów tej znaczącej i wpływowej większości może być pomocne podane przez Denisa Diderota wyjaśnienie pojęcia *eklektyk*: „Eklektyk to filozof, który depcąc przesady, tradycję, dawność, powszechną zgodę, autorytet, słowem wszystko, co ujarzmia umysły tłumu, ma odwagę samodzielnie myśleć, sięgać do ogólnych zasad najbardziej jasnych, badać je i poddawać dyskusji, opierać się we wszystkim wyłącznie na świadectwie własnego doświadczenia i rozumu i ze wszystkich filozofii, które bezlitośnie i bezstronnie przeanalizował, tworzyć sobie na własny użytek prywatną filozofię”<sup>14</sup>. Mniejsza o tę „prywatną filozofię”; najważniejsze w tym jest bowiem to, że – po pierwsze – jest to filozof, a po drugie – nie ma on żadnego szacunku dla filozoficznej tradycji (i nie tylko dla niej).

Można oczywiście dyskutować, czy podana tutaj lista wiodących motywów filozofii epoki Oświecenia jest kompletna (i ewentualnie dopisywać do niej kolejne pozycje). Kwestią bezdyskusyjną zdaje się być natomiast fakt, że były one rozwijane wówczas w tylu różnych kierunkach i nadawano im niejednokrotnie taki specyficzny koloryt, że czasami trudno było się zorientować, że są to w gruncie rzeczy te same motywy lub przynajmniej, że wyrastają z tego samego „pnia”. Posłużę się tylko przykładem myślenia Woltera. Spod jego pióra wyszły m.in. dwa dopełniające się wiersze. Pierwszy z nich pt. *Światowiec* (1736) jest apologią człowieka, który przekuwa owe motywy na praktykę swojego codziennego życia, co pozwala mu m.in. swobodnie się poruszać zarówno po europejskich salonach, jak

---

kłóć się, gwałcić prawo: natura dąży do zachowania tego, co stworzyła i nie do stworzenia należy decyzja o tym, czy jego rola w tym ogólnym porządku świata jest skończona”. Tamże, s. 303.

<sup>13</sup> Por. J. O. La Mettrie, *Człowiek – maszyna*, Warszawa 1984; P. T. Holbach, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. I i II, Warszawa 1957.

<sup>14</sup> Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku...*, s. 276.

i po ulicach i uliczkach wielkich miast, takich jak Paryż czy Londyn. Drugi z tych utworów Wolter zatytułował *Obrona Światowca* (1737); jednak bardziej do niego pasuje tytuł *Antyświatowcy*, bowiem jego „bohaterami” jest para dzikusów, mających „długie paznokcie, nieco brudne i czarne, cerę ogorzałą, naskórek stwardniały” i – co niemniej gorszące – „w brudzie uprawiających swoją miłość”, która „nie jest miłością, lecz tylko wstydliwą potrzebą”. Kim oni są? Odpowiedź jest prosta i dla autora tego wiersza oczywista sama przez się – to Adam i Ewa lub ich najbliższe potomstwo. Czyż nie ma w tym i obrony oświeconego rozumu, i pochwały jego wyzwalań się z religijnych przesądów, i apologii ludzkości, która najgorsze lata ma już za sobą, i w końcu pewnych wątpliwości wobec zbyt dosłownego traktowania hasła powrotu do natury.

## 2. Oświeceniowa nauka i nauczanie

W tej epoce apologii Natury i naturalnego rozumu nie zapomniano oczywiście o nauce i nauczaniu. W ówczesnym szkolnictwie różnych szczebli nauczanie to pozostawało pod kuratelą różnych Kościołów i jeśli ktoś kwestionował któryś z kościelnych autorytetów, nie mógł się czuć ani dobrze, ani bezpiecznie w ich murach. Krótko mówiąc, ówczesne szkolnictwo miało charakter wyznaniowy i zachowało go praktycznie do drugiej połowy XIX stulecia. Różnie to się przekładało na kondycję intelektualną uniwersytetów w różnych krajach. Dla Oksfordu i Cambridge, jedynych uniwersytetów istniejących w ówczesnej Anglii, oznaczało to regres w stosunku do tego, co miało w nich miejsce chociażby w tzw. okresie elżbietańskim<sup>15</sup>. Podobnie to wyglądało na uniwersytetach szkockich

<sup>15</sup> George Macaulay Trevelyan pisze, że w tamtym czasie w uczelniach tych tylko nieliczni tzw. profesorowie *regius* (powoływani na katedry przez króla) prowadzili wykłady i egzaminy; pozostali wyřeczali się w tych obowiązkach *tutorami* (wychowawcami studentów): „około 1770 roku w Oksfordzie nie odbywały się żadne poważne egzaminy dla zdobycia stopnia akademickiego”. Na obu uczelniach do społeczności akademickiej (studenckiej i profesorskiej) mogły należeć wyłącznie osoby wyznania anglikańskiego; zmiane uległo to dopiero w roku 1871 (po zniesieniu tzw. deklaracji wyznaniowej). Grupę uprzywilejowaną stanowili w nich członkowie kolegium (tzw. *fellow*). To uzyskiwanie z wyboru członkostwo (wybierającymi byli należący do tego gremium profesorowie) wiązało się z różnymi przywilejami i dotyczyło zarówno kadry nauczającej, jak i nauczanej (tzw. *gentleman commoner*); jeden z takich „dżentelmenów” o swoich profesorach napisał,

w pierwszych latach XVIII wieku. Jednak już w drugiej połowie tamtego stulecia doszło w nich do znacznej poprawy, zwłaszcza na uniwersytecie w Edynburgu, w którego murach swoje wykształcenie i intelektualne doświadczenie zdobywał niejeden z czołowych przedstawicieli brytyjskiego Oświecenia; żeby tylko tytułem przykładu wymienić Adama Smitha (1723–1790) czy Davida Hume’a.

Różnie także wyglądała sytuacja na uniwersytetach w Europie kontynentalnej. W konkurującej w tamtej epoce o palmę pierwszeństwa w oświecaniu ludzkości Francji nie najlepiej działo się na tych uniwersytetach, które w przeszłości stanowiły wizytówkę szkolnictwa wyższego, takich jak Sorbona. Lepiej to jednak wyglądało w mnożących się wówczas różnego rodzaju akademiach, a jeszcze lepiej w przejmujących rolę swobodnego rodzaju gabinetów naukowych salonach literackich i tzw. domach otwartych<sup>16</sup>. W niemieckich krajach uniwersytetów było wprawdzie sporo (w końcu XVIII stulecia 42), ale w niewielu z nich były prowadzone badania naukowe i kształcenie na stosunkowo wysokim poziomie. Sprawiało to, że mimo wzrostu w tych krajach liczby uczelni, spadała liczba studentów<sup>17</sup>. I w tym przypadku istotny wpływ na to miała niesprzyjająca oświeceniowym nowinkom atmosfera intelektualnego tradycjonalizmu oraz zerk-

---

iz „rozgrzeszyli się od trudu czytania, myślenia i pisania. Rozmowa ich grzęzła w kręgu spraw koleżeńskich, polityki torysów, spraw osobistych i prywatnych plotek; ich nudne pijatyki na umór usprawiedliwiały krewką niewstrzemięźliwość młodzieży”. Por. G. M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, s. 355 i nn.

<sup>16</sup> „Wzorem w tej dziedzinie jest pałac markizy de Lambert, salon otwarty w końcu wieku ubiegłego i bardzo modny od r. 1710. [...] Paryskie salony gromadzą ludzi sławnych, jak stary Fontenelle w całej swojej chwale pierwszego filozofa [...]; w Paryżu są one też miejscem spotkań akademików – obecnych albo przyszłych. W salonach prowincjonalnych, gdzie znakomitości nie mają takiego blasku, bywalcy rozmawiają o literackich nowinkach, o nowych książkach, o wierszach. [...] Miejsca zebrania poważniejszych od salonów, niemal wyłącznie męskich, czytelnie i akademie, mają być może powodzenie większe, a z pewnością bardziej znamienne. Dużo akademii zakładano na prowincji już przed r. 1715, ale w latach pięćdziesiątych każde średniej wielkości miasto (o około 20 tys. mieszkańców) ma swoją”. Por. G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*, Warszawa 1967, s. 403 i nn.

<sup>17</sup> Anna Wolff-Powęska podaje, że „między 1734 a 1740 r. immatrykulowano rocznie 8500 studentów, w 1795 r. – 6000, zaś w 1800 r. już tylko 5600. Niektóre uczelnie miały mniej niż 100 słuchaczy”. Ten wyraźny spadek liczby studentów autorka tłumaczy ogólną pauperyzacją miast; np. „w 50-tysięcznej Kolonii egzystowało 12 tys. żebraków”. Por. A. Wolff-Powęska, *Niemiecka myśl polityczna wieku oświecenia*, Poznań 1988, s. 33 i nn.

nia na to, co powiedzą kościelne autorytety i lokalni władcy. Z większą przychylnością owi nowinkarze mogli się tam spotkać w pojawiających się w tych krajach różnych akademiach i towarzystwach naukowych. Do bardziej znaczących należały wówczas towarzystwa naukowe w Berlinie, Monachium, Lipsku i w Getyndze; działające w tej ostatniej Getyńskie Towarzystwo Niemieckie miało istotne osiągnięcia m.in. w zakresie kultury języka niemieckiego. Na przychylność nowinkarze ci mogli również liczyć na niektórych dworach panujących. Jednym z najbardziej przyjaznych im był dwór w Weimarze; w XVIII stuleciu stał się on jednym z najbardziej znaczących ośrodków życia naukowego i artystycznego w Niemczech<sup>18</sup>.

Ta nieufność większości uniwersyteckiej profesury wobec oświeceniowych nowinek sprawiała, że niejeden z ówczesnych niezależnych i niepokornych umysłów kończył swoją edukację na stosunkowo wczesnym etapie, a później intelektualne kwalifikacje zdobywał samodzielnie – studiując dzieła różnych mistrzów lub po prostu podróżując i obserwując różnorakie zjawiska. Pływały z tego oczywiście różnorakie nauki. Jak można było je generalizować i generalizacjami tymi trafiać w najczulsze miejsca ówczesnych obrońców tradycji, pokazują m.in. *Listy perskie* Monteskiusza, dzieło, które wprawdzie wyrasta z XVII-wiecznej tradycji powieści podróżniczych, ale swoim filozoficznym przesłaniem przerasta niejedną z nich<sup>19</sup>. W późniejszym okresie ten sposób uprawiania nauki i nauczania został jeszcze udoskonalony i doprowadzony do tej formy, którą przyjęło się nazywać powiastkami filozoficznym. Mistrzami tej formy wypowiedzi byli bez wątpienia Francuzi, tacy jak Wolter czy Diderot; ale i w innych krajach nie brakowało takich, którzy w sposób lekki i nader swobodny (w formie i w treści) wypowiadali się o różnego rodzaju ówczesnych świętościach. Obrońcy tych świętości próbowali oczywiście odpowiadać

<sup>18</sup> Swoje wielkie karty w historii kultury umysłowej księstwo to zapisało za rządów najpierw regentki księżnej Anny Amalii (1723–1787), a później jej syna Karola Augusta (1757–1828). Szerzej na temat tego ośrodka ówczesnej kultury. Por. R. Oellers, R. Steegers, *Spotkajmy się w Weimarze. Literatura i życie za czasów Goethego*, Poznań 2004.

<sup>19</sup> Odpowiadając na pytanie, jaka płynie z nich nauka, Rene Pomeau twierdzi, że „jest to nauka relatywizmu, który służy tolerancji i deizmowi”. Natomiast odpowiadając na pytanie, na czym polegało trafiać w czule miejsca ówczesnych obrońców tradycji, stwierdza on, że „nie cofają się one przed wyszydzaniem najczcigodniejszych autorytetów; papieża czy Ludwika XIV”. Por. R. Pomeau, *Tworzenie się świata nowożytnego*, w: *Literatura francuska*, t. I, Warszawa 1974, s. 591 i nn.

ciosem na cios. Paul Hazard twierdzi nawet, że „nie było takiego kroku, który nie wywoływałby kroku przeciwnego” („Periodyki w odpowiedzi na periodyki, listy w odpowiedzi na listy, słowniki w odpowiedzi na słowniki, wiersze w odpowiedzi na wiersze” itd.)<sup>20</sup>. Nie można powiedzieć, że brakowało im talentu lub determinacji w stawianiu oporu tym zagrożeniom. Jednak „przemawiali oni językiem scholastyki do tych, którzy go jeszcze rozumieli, ale nie potrafili też przemawiać innym do tych, którzy go już nie rozumieli”<sup>21</sup>. Nieskuteczność działań podejmowanych przez przeciwników oświeconych brała się oczywiście nie tylko stąd, że posługiwali się oni tradycyjnym językiem uniwersyteckiej nauki, ale także, a może nawet przede wszystkim stąd, że ci, których chcieli przekonać do swoich racji, w wielu przypadkach nie przekroczyli progu żadnego uniwersytetu i – co niemniej istotne – nie odczuwali potrzeby jego przekroczenia.

Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że w tamtej epoce można było wprawdzie dokonywać przełomowych odkryć naukowych poza murami ówczesnych uczelni, ale trzeba było mieć do tego przynajmniej jakieś minimum akademickiego wykształcenia. Potwierdza to galeria tych wielkich uczonych, którzy dokonywali takich odkryć, np. w Anglii Joseph Priestley (1733–1804; w 1774 r. odkrył tlen), Joseph Black (1728–1799; odkrył dwutlenek węgla) czy konstruktor maszyny parowej James Watt (1736–1819)<sup>22</sup>. We Francji przykładem takiego uczonego może być Georges Louis Leclerc de Buffon (1707–1788), autor wielotomowej *Historii naturalnej*, dzieła, które zrobiło wówczas ogromną karierę zarówno w środowisku ludzi nauki, jak i zwykłych „ciekawskich”; przełożone na kilka języków nowożytnych stało się swoistą biblią oświeceniowego przyrodoznawstwa. Przygotowanie do badań przyrodniczych Buffon zdobywał

<sup>20</sup> Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku...*, s. 82 i nn.

<sup>21</sup> Np. „Berkely wstąpił w szranki i wyzwał *minute philosophers*, małych filozofów, którym wydawało się, że są wielkimi myślicielami”. Tamże, s. 87.

<sup>22</sup> „W astronomii szczególnie ważne miejsce zajął James Bradley (1692–1762), członek Towarzystwa Królewskiego i dyrektor obserwatorium w Greenwich. Dokonał on jednego z najdonioślejszych odkryć w astronomii gwiazd stałych, ich tzw. aberracji. Odkrył też wahania osi ziemskiej. William Herschel (1738–1822) był astronomem brytyjskim, któremu przypadła sława dwukrotnego rozszerzenia obszaru badań astronomicznych. Odkrył planetę Uran, stworzył podstawy astronomii gwiazdowej, podał model budowy galaktyki itd.”. Por. H. Zins, *Historia Anglii*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, s. 235 i nn.

najpierw w jezuickim kolegium Godrans w Dijon, a później w Angers (studiował tam medycynę, botanikę i mamatykę). Jednak decydujące znaczenie miało uzyskanie przez niego w 1739 r. (miał wówczas 32 lata) stanowiska intendenta Królewskiego Ogrodu Roślin oraz będącego jego częścią Muzeum Roślin. Nie tylko gromadził w nich różnego rodzaju okazy przyrodnicze, ale także je opisywał i systematyzował, polemizując przy tym z już istniejącymi opisami i systematyzacjami. Paul Hazard pisze, że Buffon „nie aprobował klasyfikacji roślin proponowanej przez Linneusza; jego własna klasyfikacja, która nie ogranicza się do samych roślin, ale obejmuje wszystkie stworzenia, oparta jest na innej zasadzie. Wyobraźmy sobie człowieka, który jak gdyby wszystkiego zapomniał; budzi się na łonie natury, gdzie jego nowym oczom ukazują się zwierzęta, ptaki, ryby, kamienie. Początkowo jest zagubiony, nie rozróżnia niczego, miesza wszystko. Niebawem jednak dostrzeże różnicę między materią nieożywioną a materią ożywioną; w tej ostatniej dostrzeże wkrótce różnicę między zwierzętami a roślinami, stąd pierwszy wielki podział na królestwo mineralów, królestwo roślin, królestwo zwierząt”<sup>23</sup>.

Do cenionych wówczas uczonych zajmujących się historią naturalną należał również Albrecht von Haller (1708–1777), autor m.in. ośmiotomowej encyklopedii pt. *Elementy fizjologii ciała ludzkiego* (1757–1766) oraz wielotomowej tzw. *Biblioteki*, czyli wykazu literatury naukowej, ze szczegółowym zapisem bibliograficznym z zakresu anatomii (*Bibliotheca anatomica*), chirurgii (*Bibliotheca chirurgica*) oraz medycyny praktycznej (*Bibliotheca medicine practica*). Swoje zawodowe życie związał najpierw z Uniwersytetem w Getyndze (w latach 1736–1753 był tam profesorem medycyny, anatomii i botaniki), a później w Bernie. Jego badania oparte były na licznych obserwacjach i doświadczeniach przeprowadzonych bądź osobiście, bądź przez jego uczniów i współpracowników. W Anglii jednym z bardziej znanych przedstawicieli historii naturalnej był John Turberville Needham (1713–1781), katolicki ksiądz, którego obowiązki

<sup>23</sup> Por. P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku...*, s. 136 i nn. Zdaniem tego autora, sformułowana przez Buffona teoria ziemi oraz wyodrębnione przez niego epoki natury „przyczyniły się do zastąpienia statycznej koncepcji nauki koncepcją ewolucyjną. Wykazał on, że tę rzeczywistość, którą pragnął ujmować całościowo i szczegółowo, można poznać jedynie wtedy, gdy uwzględni się proces jej kształtowania się i jej minione przemiany”. Tamże.

duchowne raczej mało interesowały; pasjonował się natomiast obserwacjami świata przyrodniczego i pod swoim mikroskopem badał niemal wszystko, co nadawało się do badania. We Francji do miana pierwszego przyrodnika tego kraju aspirował Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759). Swoim współczesnym dał się poznać jako znawca i zwolennik fizyki Newtona oraz uczony potrafiący dokonać szczegółowych pomiarów Ziemi (potwierdziły one m.in. Newtonowską tezę, iż jest ona spłaszczona sferoidą). Do najważniejszych dzieł Maupertuisa należy *Vénus physique* (1745); podjął w nim problem mieszania ras – we wprowadzeniu deklarował, że problemem ras „ma zamiar się zająć nie jako metafizyk, lecz jako przyrodnik”, zaś wyjaśniając kwestie ich różnicowania, pisał, iż „jeśliby można byłoby prześledzić to zróżnicowanie, to okazałoby się, że mają one swój początek w jakimś nieznanym przodku”<sup>24</sup>. Przy odrobinie dobrej woli można w tym dostrzec jakieś załączki późniejszej teorii ewolucji. Ważnym dziełem w jego dorobku jest również *Système de la nature* (1751); zawarte są w nim rozważania z zakresu genetyki (przede wszystkim zwierząt domowych).

Swoistą wizytówką osiągnięć nauki epoki Oświecenia jest również *Encyclopédie ou dictionnaire des sciences, des arts et des métiers*, nazywany potocznie Wielką Encyklopedią Francuską (wielką m.in. z uwagi na jej objętość). Ma ona – jak każde tego typu dzieło – zarówno swoje zalety, jak i wady. Paul Hazard przypomina, że „od początku przeciwnicy zarzucali jej, że czerpie obficie, nie przyznając się do tego, z poprzednich kompilacji, z książek, z których wycinała obszerne partie [...], zarzucano jej, że przepuściła wiele błędów i kilka głupstw [...]. Jej współpracownicy byli bardzo różni, paru ludzi genialnych, którzy chętniej przyrzekali swój udział, niż dotrzymywali zobowiązań, wielu nieznanymi wyrobnikami, którzy dawali to, na co ich było stać, a stać ich było nie na wiele; stąd różnice w jakości artykułów. Różnice były również w doktrynie, często sprzecznej”<sup>25</sup>. Są to fakty raczej trudne do zakwestionowania. Niewątpliwie jest również to, że jest to dzieło eklektyczne, w znaczeniu, które podał Denis Diderot – *spiritus movens* tego wielkiego przedsięwzięcia edytorskiego oraz jego wieloletni sekretarz naukowy. Dzieło to ma w gruncie rzeczy jednego głównego bohatera – jest nim człowiek, to znaczy (jak wyjaśnia Diderot

<sup>24</sup> Por. P.L. Maupertius, *Vénus physique*, w: *Oeuvres*, Lyon 1768.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 197 i nn.



pod tym hasłem w *Encyklopedii*) „istota czująca, samowiedna, myśląca, która porusza się swobodnie po powierzchni ziemi, która zdaje się być na czele wszystkich innych zwierząt i nad nimi panować, która żyje w społeczeństwie, która stworzyła sobie nauki i sztuki, która na właściwy sobie sposób jest dobra i zła, która stworzyła sobie władców, która stworzyła sobie prawa itd.” Rzecz jasna, nie każdy człowiek i w nie każdej sytuacji życiowej interesował autorów tego wielkiego przedsięwzięcia. Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że interesował ich przede wszystkim ten człowiek, który chce i potrafi posługiwać się swoim umysłem lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – „rozmaite sposoby, wedle których umysł nasz funkcjonuje w odniesieniu do przedmiotów i różnorakie korzyści, jakie czerpie on z tych przedmiotów”<sup>26</sup>.

### 3. Oświeceniowa sztuka

Już na podstawie tego, co zostało tu powiedziane o epoce Oświecenia, można się zorientować, że największym zainteresowaniem cieszyła się sztuka pisarska. Dzisiaj pamięta się głównie o największych ówczesnych mistrzach pióra, a pomija milczeniem tę jakże liczną armię wyrobników lub zwyczajnych amatorów, którzy sięgali po pióro dla zwyczajnej przyjemności lub też w nadziei, że to, co zapiszą na papierze, pozostanie dla potomności; a jeśli jeszcze do tego uda się znaleźć na to wydawcę, to można będzie uchodzić za prawdziwego literata. Efekt takiego myślenia i postępowania był taki, że w publicznym obiegu znalazło się wówczas tak wiele i tak różnych pism, że jeszcze dzisiaj niełatwo jest się zorientować, które z nich stanowią prawdziwą sztukę literacką, a które ją jedynie mniej lub bardziej udanie naśladowują. Paul Hazard określa tę radosną twórczość mianem pseudoklasycyzmu. Od cieszącego się uznaniem w epoce Odrodzenia klasycyzmu różnił się on m.in. tym, że „ujęto trochę miłości” i dodano „trochę więcej kolorytu w tragedii”; „a ponieważ pióro biegło po papierze z nieznaną przedtem chyżością, ponieważ drukowano tomy po tomach, ponieważ gorączka zastąpiła dawny głęboki spokój, rodziły się i umierały setki książek, które nie warte były nawet ceny zdobiące

<sup>26</sup> „D’Alembert, które słowa tutaj przytaczamy [...] przyjmuje wobec całokształtu wiedzy tę samą postawę co Buffon wobec natury...”. Tamże, s. 193.



je oprawy”<sup>27</sup>. Poza autorami tych książek mało kto był jednak skłonny oplakiwać ich śmierć. Trzeba dodać, że pseudoliteracka działalność tych pseudoliteratów wyżywających się w tych pseudoklasycznych dziełach była raczej mało szkodliwa społecznie. Miała natomiast te dobre strony, że dawała piszącym i drukującym swoje literackie „arcydzieła” poczucie uczestniczenia w czymś naprawdę ważnym oraz mogła skłaniać do zainteresowania się czymś naprawdę ważnym.

Dominujący w tamtej epoce styl artystyczny historycy sztuki nazywają jednak nie pseudoklasycyzmem, lecz rokokiem (od fr. *rocaille* – „muszla”)<sup>28</sup>. Jego charakterystyczną cechą jest nie tylko pojawianie się – jako elementu dekoracyjnego – w różnych formach ówczesnej sztuki owej muszli, ale także, a nawet przede wszystkim lekkość, łamiącej klasyczne symetrie, oraz dostosowywanie tej sztuki do potrzeb jej użytkowników. Szczególnie widoczne jest to w architekturze i w sztuce meblarskiej. W tej ostatniej lekkie i łatwe do ustawienia w różnych konfiguracjach rokokowe meble wypierały z arystokratycznych salonów ciężkie i mało wygodne meble z czasów Ludwika XIV. Dyktatorem mody w tym stylu dosyć szybko stała się Francja, nie tylko w dziedzinie meblarstwa, ale także malarstwa,

<sup>27</sup> „A jednak, gdyby poprzestać na tej ocenie, popełniłoby się błąd. Trwałość klasycyzmu, który staje się pseudoklasycyzmem, wynika nie tylko z nieuchronności oddziaływania świetnych wzorców, ze wspaniałości aureoli, z lenistwa ludzi, którzy usiłują zaczynać na nowo coś, co się raz udało; zakłada również pewną logikę, współdziałanie, zgodę. Jest rezultatem porządku, który rozum odkrywa w całym wszechświecie. [...] Poza tym, o ile we Francji, gdzie klasycyzm wydał już swoje najlepsze owoce, a te, które jeszcze rodził pozbawione były smaku, to w innych krajach Europy rzecz miała się inaczej”. Tamże, s. 202.

<sup>28</sup> „Samo pojęcie rokoka budzi spory wśród historyków sztuki. Jedni gotowi są widzieć w nim odrębny styl panujący w sztukach plastycznych, inni ograniczają go jedynie do motywów dekoracyjnych. Typowy ornament rokoka – muszla zdobna w rozgałęziające się wodorosty, lodygi, otoczona girlandami, wstęgami czy jakimiś emblematami, wywodzi się właśnie z Włoch, jakkolwiek wielką karierę zrobił dopiero we Francji. Niemniej rokoko było czymś więcej niż manierą dekoracyjną. Rozmiłowanie w intymności i zdrobniałych formach, linia kapryśna i lekka, miękkie kontury przy operowaniu pełnym światłem, a przy tym harmonijne stopienie wszystkich elementów wypełniających wnętrza, pozbawione barokowych kontrastów stanowiłyby najważniejsze elementy tego stylu. Stolicą rokoka włoskiego była Wenecja. [...] Salony weneckie ozdabiane były stiukami, arabeskami, medalionami; stosowne do stylu epoki były też meble, prawdziwe arcydzieła sztuki”. Por. J. A. Gierowski, *Historia Włoch*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986, s. 315 i nn.

rzeźbiarstwa, architektury i jeszcze innych dziedzin sztuki. W malarstwie za jego mistrzów uchodzili Antoine Watteau (1684–1721), François Boucher (1703–1770) i Jean-Honoré Fragonard (1732–1806), w architekturze Gille-Marie Oppenort (1672–1742) i Robert de Cotte (1656–1735), natomiast w sztuce zagospodarowywania przestrzeni Jacques-Ange Gabriel (1698–1782; zaprojektował m.in. Place de la Concorde). Tych i innych jeszcze francuskich mistrzów ówczesnej sztuki naśladowano m.in. w krajach niemieckich (w tym stylu został zbudowany m.in. pałac królewski Sanssouci w Poczdamie), w Polsce i na Litwie (do najświetniejszych obiektów sztuki rokoka zalicza się w tych krajach Pałac Opatów w Gdańsku Oliwie oraz Katedrę św. Jura we Lwowie), a także w Rosji (w tym stylu zaprojektowane i zbudowane zostały m.in. klasztor i cerkiew Aleksandra Newskiego w Petersburgu). Rzecz jasna, w różnych krajach naśladowano francuskich mistrzów pióra, pędzla i dłuta w różnym stopniu. Zdarzało się również i tak, że po stosunkowo krótkim okresie fascynacji „francuszczyzną” następował stosunkowo długi i głęboki okres zrywania z nią oraz lansowania kultury swojego narodu<sup>29</sup>.

Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, jak ten styl ma się do wiodących idei epoki Oświecenia. Można oczywiście znaleźć między nimi jakieś paralele, np. hasło powrotu do natury przejawiające się w rokokowych dziełach sztuki zmysłowości i spontaniczności. Takim zdawałoby się oczywistym zbieżnością przeczą jednak nader często wykorzystywane w tym stylu elementy orientalne (np. występujące w nadmiarze we wzniezionej przy pałacu Sanssouci oranżerii) czy preferowanie w rokokowym malarstwie pastelowych kolorów. W niewielkim stopniu pomocne w odpowiedzi na postawione wyżej pytanie może być odwołanie się do Wielkiej

---

<sup>29</sup> Przykładem mogą być kraje niemieckie – historycy przypominają, że pierwsza połowa XVIII stulecia to okres, „kiedy na umysłowość niemiecką poczęły oddziaływać wpływy francuskiego Oświecenia – literatury, filozofii i sztuki. [...] Z czasem jednak zaczęły się w kołach mieszczaństwa niemieckiego odzywać głosy krytyczne wobec poglądów Oświecenia [...]. Nowy okres zaczął się w kulturze niemieckiej w latach siedemdziesiątych XVIII w. Jest to w literaturze znany okres »burzy i naporu« (Sturm- und Drangperiode). Nowy kierunek jest równoznaczny z odwróceniem się od wzorców francuskich, wskrzeszeniem dawnych wartości kultury niemieckiej, przede wszystkim przypomnieniem skarbów kryjących się w kulturze ludowej, głoszeniem wartości uczucia i fantazji”. Por. W. Czapliński, A. Galos, W. Korta, *Historia Niemiec*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1981, s. 422 i nn.

Encyklopedii Francuskiej. Wprawdzie już w jej tytule wymienia się – obok nauki i rzemiosł – sztukę, to jednak to, co się tam łączy ze sztuką, w małym stopniu przekłada się na dzieła tworzone w stylu rokoko. Jak bowiem wynika z podanych – najpierw we wprowadzeniu do tego dzieła, a później pod hasłem: „sztuka” – wyjaśnień chodzi tu bardziej o umiejętności praktyczne niż artystyczne, i to takie, które są udziałem rękodzielników<sup>30</sup>.

Być może należałoby się pogodzić z faktem, że pozycja społeczna ludzi sztuki w epoce Oświecenia niewiele się zmieniła od czasów Odrodzenia. Nie powinno się przy tym stawiać na jednej płaszczyźnie tych, którzy zręcznie władali pędzlem czy dłutem, z tymi, co sięgali po pióro i przekazywali światu swoje przemyślenia – nie zawsze najgłębsze i najbardziej oryginalne. Powiedzmy jednak wyraźnie: od „plemienia literatów”, czy też – jak ich określił Paul Hazard – „plemienia krzykaczy”, „plemienia pełnego próżności, które upaja się dymem kadzidel”, nie zawsze i nie wszędzie oczekiwano głębi i oryginalności myśli. Często oczekiwano od nich tylko trochę literackiej sprawności, natomiast znacznie więcej dowcipu oraz takiej wesołości, która potrafi rozbawić nawet największego ponuraka; określenie tego, czym ów dowcip czy też owa wesołość jest lub może być pozostawiano filozofom. Ci zresztą nader chętnie wywiązywali się z tego zadania. Prym w tym względzie (i nie tylko w tym) wiódł Wolter; odpowiadając na pytanie, czym jest dowcip, stwierdza on: „to, co nazywa się dowcipem, to albo nowe porównanie, albo cienka aluzja; albo użycie innego znaczenia; to subtelny związek między dwiema niepospolitymi ideami; to osobliwa metafora, poszukiwanie tego, co nie ukazuje się w danym przedmiocie na pierwszy rzut oka, ale rzeczywiście w nim tkwi; to sztuka łączenia dwóch rzeczy odległych lub rozdzielanie dwóch rzeczy, które zdają się połączone, lub też przeciwstawianie ich sobie; to sztuka dopowiadania myśli tylko do połowy, aby resztę pozostawić domyślności odbiorcy”<sup>31</sup>. Powiedziane to jest przez filozofa i adresowane bardziej do filozofów niż do tzw. przeciętnego konsumenta ówczesnej kultury. Ten bowiem wolął raczej opowiadać dowcipy lub je słuchać niż filozofować na ten temat; a to, co myślał o takim „filozofowaniu” na temat dowcipu, zapewne nie w każdym przypadku skłaniało do śmiechu.

<sup>30</sup> Por. D'Alembert, *Wstęp*, w: *Encyklopedia czyli słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł*, Warszawa 1954, s. 112 i nn.

<sup>31</sup> Za: P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku...*, s. 211.



## II. Oświecenie we Włoszech

### 1. Włochy w XVIII wieku

Dla oddania sytuacji istniejącej w państwach i państewkach włoskich w XVII wieku najbardziej odpowiednie zdają się być takie określenia, jak stagnacja czy zacofanie. Pojawiają się one zresztą w *Historii Włochów* Giuliano Procacciego; autor ten całe XVII stulecie w historii mieszkańców Półwyspu Apenińskiego nazywa „wiekiem stagnacji”, a stan ówczesnej włoskiej gospodarki – „kryzysem”<sup>1</sup>. Ta marna kondycja gospodarcza Włoch rzutowała bezpośrednio na sytuację poszczególnych grup społeczeństwa włoskiego. Wprawdzie nadal byli tacy, którzy żyli w „zamkniętym kręgu luksusowej konsumpcji”, jednak stanowili oni zdecydowaną mniejszość. Zdecydowana większość tego społeczeństwa żyła w trudnych warunkach materialnych, a spora część w nędzy<sup>2</sup>. Pierwsze sygnały zmian na lepsze w życiu Włochów pojawiły się po zakończeniu wojny o sukcesję hiszpańską (1700–1713) oraz podpisaniu traktatów w Utrechcie

---

<sup>1</sup> „Poczynając od pierwszych dziesięcioleci XVII w. ton i rytm włoskiego życia gospodarczego gwałtownie się obniża, a następnie wchodzi w fazę zastoju, która trwać będzie przez całe stulecie. [...] Zastojowi działalności produkcyjnej i eksportowej towarzyszył naturalny zastój handlu i obrotów. [...] Innego wskaźnika, który może tylko jednoznacznie potwierdzać włoski zastój gospodarczy w XVII w., dostarcza nam krzywa cen i nieliczne miarodajne dane pozwalające [...] dostrzec wyraźną tendencję spadkową, silniejszą w sektorze rękodzielnictwa niż w sektorze produktów rolnych i surowców”. Por. G. Procacci, *Historia Włochów*, Warszawa 1983, s. 217 i nn.

<sup>2</sup> „Nędza, włóczęgostwo, prostytucja są w XVII w. we Włoszech zjawiskami masowymi. Jedynym sposobem uniknięcia degradacji było włączenie się [...], jako »klienci«, do wąskiego kręgu jakiegoś dworu, korporacji, wielkiego rodu. Postać oportunistycznego i wiecznie głodnego służącego, która święci triumfy na scenach komedii dell'arte, lub postać księdza pochodzenia plebejskiego czy chłopskiego, który jak Don Abbondo Manzoni obiera karierę duchowną bardziej przez umiłowanie spokojnego życia niż przez miłość bliźniego, są znamienne dla rzeczywistości ówczesnych czasów”. Tamże, s. 221.

i w Rastatt. Stronami tych porozumień były: Hiszpania, Francja, Anglia, Holandia, Prusy i Austria. Najwięcej zyskiwała w nich ostatnia z nich (pod jej kontrolę dostał się m.in. Neapol i Sardynia), natomiast największym przegranym okazała się Hiszpania, a tuż za nią historycy umieszczają Francję<sup>3</sup>. Dla wielu regionów Półwyspu Apenińskiego oznaczało to wprawdzie uwolnienie się od dominacji hiszpańskiej, ale znalezienie się w strefie wpływów bądź austriackich, bądź francuskich. Przez niemal całą pierwszą połowę XVIII stulecia sytuacja polityczna w tej części Europy była jednak zmienna i dopiero kończący wojnę o sukcesję austriacką pokój w Akwizgranie (1748) dał Włochom pewną stabilizację<sup>4</sup>. Ten układ sił zmieniła dopiero Rewolucja Francuska oraz wojny napoleońskie.

Oświecenie we Włoszech wpisuje się w znacznej mierze w ten niemal pięćdziesięcioletni okres względnej stabilizacji. Bez wątpienia nie było ono ani tak bogate w wybitne indywidualności, ani też nie miało tak szerokiego zasięgu jak Oświecenie w Anglii czy Francji. Nie może to być jednak jedyną miarę dla tego, co przyjęło się nazywać epoką Oświecenia, czy też – po prostu – okresem przyspieszonego oświecania jednej części społeczeństwa przez inną, z reguły stanowiącą społeczną mniejszość. W każdym razie przywoływany tutaj historyk Włochów oponuje przeciwko mierzeniu wartości Oświecenia wyłącznie lub nawet przede wszystkim liczbą wybitnych i oryginalnych indywidualności oraz wskazuje na takie charakterystyczne dla tej epoki elementy jak pojawienie się sporej liczby literatów i ich książek. „Wystarczy rzucić okiem na rynek księgarski, by się o tym przekonać. Przechodzi on fazę autentycznego boomu. Rośnie liczba wydawców i drukarzy, ich katalogi wzbogacają się, a nakłady znaczą-

---

<sup>3</sup> Zdaniem Jana Baszkiewicza „koniec wojny sukcesyjnej hiszpańskiej to zarazem kres hegemonii francuskiej na Zachodzie”. Por. J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2004, s. 264.

<sup>4</sup> „Państwo mediolańskie przeszło spod dominacji hiszpańskiej pod austriacką, Mantua utraciła swoją niezależność i została również włączona do austriackiej Lombardii. Parma przeszła spod rządów rodów Farnese pod rząd Burbonów, Florencja spod Medyceuszów, których dynastia również wygasła w 1737 r., pod dynastię lotaryńską. Królestwo Neapolu i Sycylii po dwóch wiekach podporządkowania Hiszpanii, odzyskały niepodległość pod dynastią Burbonów i wreszcie Sardynia przestała być posiadłością hiszpańską i stała się jedną z części Królestwa Sabaudii. Jedynie Księstwo Modeny rządzone przez ród d'Este, republiki Wenecji, Genui i Lukki, sabaudzki Piemont i naturalnie państwo Kościelne nie zmieniły rządów”. G. Procacci, *Historia Włochów*, s. 238.

nie zwiększają. Publikacje periodyczne są coraz liczniejsze i przybierają coraz bardziej specjalistyczny charakter: czasopisma literackie, periodyki poświęcone rolnictwu, sztuce i handlowi, medyczne, z przeznaczeniem dla kobiet, nowele, pamiętniki, magazyny, dzienniki, publikacje encyklopedyczne, merkariusze i tym podobne. Utwory obce są tłumaczone w dużych ilościach i z dużym wycuciem potrzeby chwili<sup>5</sup>. Podstawową „masę” tej wzmożonej produkcji literackiej stanowiły – podobnie zresztą jak we Francji, Anglii i krajach niemieckich – nie arcydzieła, lecz „dziełka”. Ich autorów Paul Hazard nazywa „ludkiem rymotwórców, którzy fabrykują marne wierszyki na najbłahsze tematy: wesela, urodziny, chrzest, oblóczyny, szczęśliwie zdany egzamin, wyzdrowienie, rocznica, oto wydarzenia, które pobudzają ich wenę twórczą. Kraj zalany jest dosłownie elegiami i kantatami, odami i sonetami; ludzie którzy nie mają nic do roboty, biorą pióro i z rozpaczliwą łatwością płodzą poematy”<sup>6</sup>.

Ci mniej lub bardziej wydarzeni literaci w zdecydowanej większości pisali po włosku. Byli jednak również i tacy, którzy – tak jak Goldoni czy Casanova – pisali po francusku. „Wszyscy, wyjąwszy nielicznych konserwatystów, zgodni byli co do konieczności oczyszczenia włoskiego języka literackiego z siedemnastowiecznego przeładowania przesadą oraz zerwania z tradycją konserwatywnego pedantyzmu językowego i kultu dla dialektu florenckiego. Niektórzy, jak Pietro Verri, Cesare Beccaria i ich współpracownicy i redaktorzy z mediolańskiego czasopisma „Il Caffè” posunęli się jeszcze dalej, utrzymując, że język włoski z pewnością wiele by skorzystał na rozumnym przystosowaniu go do leksyki i do form triumfującego języka francuskiego”<sup>7</sup>. W tej masie różnego rodzaju utworów przywoływany tu autor *Historii Włochów* wylawia trzy – jego zda-

<sup>5</sup> „Rozmiary wielkiej Encyklopedii Diderota nie odstraszyły włoskich drukarzy, co więcej, ukazały się jej dwa wydania, pierwsze w Livorno, drugie w Lukce”. Tamże, s. 246.

<sup>6</sup> „Drukowano na pięknym papierze, na welinie, na jedwabiu różnego koloru; z uśmiechem łączono te arcydzieła w zbiorki: *Lagime in morte du un gatto* (*Łzy na śmierć kotka*)”. Por. P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 216 i nn.

<sup>7</sup> „Ponieważ – pisali oni – italianizując słowa francuskie, niemieckie, angielskie, tureckie, greckie, arabskie, słowiańskie moglibyśmy lepiej wyrazić nasze”. Dodawali jednak, że w swoich pismach będą się posługiwali tym językiem, który „rozumiały jest wszystkim wykształconym ludziom od Reggio di Calabria aż po Alpy”. Por. G. Procacci, *Historia Włochów*, s. 247.

niem – prawdziwe wielkości XVIII-wiecznej literatury włoskiej, tj. Vittorio Alfieriego (1749–1803) i Carlo Goldoniego (1707–1793) oraz Giuseppe Pariniego (1729–1799), „słynnego przede wszystkim dzięki satyrycznemu poematowi *Il Giorno* (*Dzień*), w którym opisuje bezużyteczny dzień młodego lombardzkiego patrycjusza”<sup>8</sup>.

Na mapie kulturalnej ówczesnych Włoch istniało kilka takich ośrodków życia umysłowego, w których jeśli nawet nie tworzone oryginalnych dzieł filozoficznych i naukowych, to przynajmniej starano się upowszechniać to, co dla oświeconego czytelnika miało wartość pierwszorzędą. Należało do nich rodzinne miasto Goldoniego – Wenecja. W okresie Odrodzenia Wenecjanie wyróżniali się głównie zaradnością gospodarczą, natomiast w okresie Oświecenia swoim zainteresowaniem sztuką, w szczególności sztuką sceniczną – w tamtym okresie działało w Wenecji kilkanaście teatrów, w tym konkurująca z mediolańską La Scala opera Fenice<sup>9</sup>. Ukazywały się w niej również dwa czasopisma o charakterze literacko-filozoficznym, tj. „Giornale Veneto” („Dziennik Wenecki”) i „Osservatore Veneto” („Obserwator Wenecki”). Na ich łamach przedstawiane były zarówno lokalne problemy, jak i upowszechniane były te filozoficzne idee, które narodziły się we Francji i na Wyspach Brytyjskich. Rzecz jasna, nie u wszystkich Wenecjan spotykały się one z przychylnym przyjęciem. Jednym z ich przeciwników był Scipione Maffei (1675–1755), autor „*Verona Illustrata*” („Ilustrowanej Werony” 1732); twierdził w niej m.in.,

---

<sup>8</sup> „Parini to literat o solidnym bagażu lektur klasycznych, niezwykle wrażliwy na problemy formy i właściwości literackiego środka językowego, nie znoszący wszelkiej awangardy, z natury skłonny do surowej dyscypliny literackiej, którą sobie narzuca, do umiaru i samokontroli” (tamże, s. 252). Trzeba dopowiedzieć, że Vittorio Alfieri to również solidny literat (poeta i tragediopisarz), wrażliwy na sprawy społeczne – w swoich utworach występował przeciwko tyranii; w dramacie zatytułowanym *Filippo* przedstawił tytułowego bohatera (króla Hiszpanii Filipa) jako tyrana. Natomiast Carlo Goldoni to niezwykle płodny autor utworów teatralnych napisanych i wystawianych w formie komedii *dell'arte*; do najbardziej udanych jego dzieł zalicza się: *La locandiera* (*Oberżystka*), oraz *Il rusteghi* (*Gbur*).

<sup>9</sup> Zdaniem Józefa Gierowskiego „W XVIII w. Wenecja była jednak przede wszystkim jednym z najważniejszych ośrodków malarstwa europejskiego. Właśnie w niej w 1756 r. została założona pierwsza akademia malarstwa. Organizowano też wystawy, umożliwiające zaprezentowanie zwłaszcza młodych malarzy. Odbływały się one co roku na placu św. Marka i w Scuola di san Rocco, rywalizując z Paryżem”. Por. J. A. Gierowski, *Historia Włoch*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986, s. 316.



że w jego mieście „nie robi się niczego innego jak tylko proste przedruki lub tłumaczenia z francuskiego”.

Ważnym ośrodkiem życia umysłowego w ówczesnych Włoszech był również Neapol. Stało się to m.in. za sprawą filozofów i uczonych związanych z tamtejszym uniwersytetem. Jednym z nich był Antonio Genovesi (1713–1769), autor *Listów akademickich* (*Lettere accademiche*), w których postulował m.in. przeprowadzenie „szczęśliwej rewolucji” (intelektualnej, moralnej i agrarnej) oraz prekursor nowoczesnej ekonomii<sup>10</sup>. Z ośrodkiem tym związana była również działalność Ferdinando Galianiego (1728–1787), wolnomyśliciela, mającego nowatorskie poglądy na rolę pieniądza, Gaetano Filangieriego (1752–1788), autora *Nauk prawodawstwa* (*Scienza della legislazione*), dzieła, które zrobiło karierę międzynarodową (przełożone na język angielski znane było nawet amerykańskim czytelnikom), oraz Francesco Mario Pagano (1748–1799), autora rozprawy *O politycznej drodze narodów*, w której postulował m.in. zniesienie feudalnych przywilejów, bardziej sprawiedliwy podział naturalnych bogactw oraz gruntowną reformę sądownictwa i systemu kształcenia<sup>11</sup>.

Jednym z bardziej znaczących ośrodków życia umysłowego w ówczesnych Włoszech był również Mediolan. Związana z nim jest działalność Pietro Verriego (1728–1797), założyciela, redaktora i współautora czasopisma „Il Caffè” („Kawa”). Miał on znaczące osiągnięcia nie tylko jako organizator życia umysłowego, ale także jako uczony oraz reformator życia społecznego. W nauce interesował się kwestiami ekonomicznymi – poświęcone są im jego *Medytacje nad ekonomią polityczną* (*Meditazioni sull'economia politica*) oraz *Refleksje nad prawami dotyczącymi handlu zbożem* (*Reflessioni sulle leggi vincolanti*). Jako reformator dokonał – pełniąc przez wiele lat funkcje w zarządzie Mediolanu – usprawnienia administracji i gospodarki. „Verri był zwolennikiem aktywnego udziału w ruchu reformatorskim. Rozpoczął od walki z patrycjuszowskim środowiskiem rodzinnym, by

<sup>10</sup> „Genovesi zaczynał swą działalność najpierw na polu filozofii, jednak jego antyscholastyczne i racjonalistyczne tendencje naraziły go na prześladowania. W rezultacie Genovesi przesunął swe zainteresowania na ekonomię. Analiza sytuacji w Królestwie Neapolu pozwoliła mu na wysunięcie szeroko zakrojonego projektu zmian w polityce gospodarczej. [...] Przede wszystkim domagał się reform agrarnych, które położyłyby kres tragicznemu położeniu chłopów”. Tamże, s. 311 i nn.

<sup>11</sup> „Dzieło Filangieriego znalazło się na indeksie. Pagano zaś padł ofiarą kontrrewolucji”. Tamże.

później zwalczać przestarzałą kulturę, zacofanie ekonomiczne i administracyjne kraju. [...] Był rzecznikiem rządów konstytucyjnych, zwolennikiem ograniczenia praw kleru i papieżstwa, domagał się powszechnego nauczania”<sup>12</sup>.

Jakie były w ówczesnych Włoszech zagrożenia dla myśli oświeceniowej, pokazują m.in. zapiski, które znalazły się w liście (z 29 grudnia 1770 r.) Alessandro Verriego (1741–1816), mieszkającego w Rzymie brata Pietro; informował w nim, że nie otrzymał jeszcze wprowadzić z Londynu *Encyklopedii*, ale „znajduje się ona dwanaście mil od Rzymu i ma sposób przemycenia i wjedzie do miasta w karocy jakiegoś kardynała”. Paul Hazard przybliżając nieco obraz tej swoistej „zabawy w kotka i myszkę” między włoskimi *curiensi* (*ciekawskimi*) oraz siłami stojącymi na straży myślenia i sumienia Włochów, pisze: „W Wenecji w 1764 r. zaostrożono środki ostrożności i zakazy; żaden księgarz nie może otworzyć przychodzącej z zagranicy paki z książkami pod nieobecność funkcjonariusza *Serenssime*: trzeba więc zmylić czujność policji. Jeżeli książki przysyłane są z Niemiec, rozpakowuje się je w Padwie, załadowane na łodzie płynące w dół Brenty lub w razie potrzeby wysyłane pocztą, kończą swoją podróż u księgarzy na placu Świętego Marka. Jeżeli książki podróżowały morzem, wchodzi się na kilka minut na pokład łodzi płynących od statku do portu i dokonuje się zmiany: bierze się dzieła zakazane, a na ich miejsce podkłada się całkiem niewinne. [...] Przywileje dyplomatyczne również odgrywają niejaką rolę. Znamy tytuły tych zakazanych książek z raportów agentów mających za zadanie stosować środki represyjne i którym mimo wszelkich wybiegów udaje się niekiedy przechwycić kontrabandę: chodzi o książki Locke’a, Collinsa, Mandeville’a, Bolinbroke’a, Hume’a, dzieła Bayle’a, markiza d’Argensa, Helwecjusza, barona d’Holbacha, o *Emila* i *Umowę społeczną* Rousseau, o *Dziennicę Orleańską*, *Questions sur l’Encyclopédie*, *Prostaczka* Woltera. Nie mówiąc o publikacjach nieprzyzwoitych, które są bardzo liczne”<sup>13</sup>.

W ówczesnej Europie rola głównego cenzora przypadła instytucjom kościelnym. W żadnej jednak jej części nie była ona wypełniana tak gorliwie jak na Półwyspie Apenińskim. Złożyło się na to wiele różnych przyczyn, a tylko jedną z nich była bliskość głowy Kościoła katolickiego.

<sup>12</sup> Tamże, s. 312.

<sup>13</sup> P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku...*, s. 98 i nn.

Po stratach poniesionych w okresie reformacji Kościół ten skonsolidował swoje szeregi i przystąpił do kontrofensywy, nazywanej w literaturze bądź kontrreformacją, bądź reformacją katolicką. Generalnie chodziło w niej bądź o odzyskanie utraconych pozycji, bądź przynajmniej o umocnienie ich tam, gdzie jeszcze nie wszystko zostało stracono. Pierwszy z tych wariantów próbowano realizować jeszcze w pierwszej połowie XVIII stulecia, a jego gorliwymi wykonawcami byli m.in. jezuici. Spotkać ich można było we wszystkich istotnych dla ówczesnego życia społecznego miejscach – na uniwersyteckich, na dworach panujących, przy zwyczajnych mieszczanach itd.; dla każdego potrafili znaleźć jakieś rozgrzeszenie<sup>14</sup>. W latach 60. i 70. tamtego stulecia Kościół katolicki utracił tych zręcznych, ale też – co tu dużo mówić – kontrowersyjnych sojuszników. Jezuitom postawiono wiele różnych zarzutów i w każdym przypadku efekt był taki sam, to znaczy zakazywano działalności Towarzystwa Jezusowego, likwidowano jego domy oraz konfiskowano mienie – najpierw w Portugalii (1759), nieco później we Francji (1764), a następnie w innych w krajach, w tym w państwach i państewkach włoskich; najdłużej opierali się próbom kasacji na Sycylii, ale okazali się bezsilni wobec *breve* papieża Klemensa XIV *Dominus ac Redemptor* (z 21 lipca 1773 r.)<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> „Uważali, że stosowanie się do wskazań najbardziej pobłażliwych nauczycieli jest nie tylko dozwolone, ale nawet godne zalecenia. Nad wyrzutami sumienia trzeba przechodzić całkowicie do porządku dziennego: najlepszą drogą uwolnienia się od nich jest postępowanie zgodne z poglądami najbardziej umiarkowanymi. [...] Jezuickie podręczniki traktują o wszystkich możliwych sytuacjach życiowych w sposób, z jakim spotykamy się zazwyczaj w kodeksach prawa cywilnego, określając stopnie moralnej karygodności różnych czynów; wystarczy tylko je przewertować i kierować się wybranymi przepisami, bez względu na własne przekonania, a można być pewnym, że Bóg i Kościół dadzą rozgrzeszenie”. L. von Ranke, *Dzieje papieństwa w XVI–XIX wieku*, t. 2, Warszawa 1974, s. 340.

<sup>15</sup> „Klemens XIV należał do zakonu franciszkańskiego współzawodniczącego od dawna z jezuitami zwłaszcza w działalności misyjnej; wyznawał doktrynę augustyńsko-tomistyczną, co go diametralnie różniło od poglądów Towarzystwa Jezusowego: nie był również całkowicie wolny od jansenizmu. Podczas śledztwa, które papież zarządził, czy też pozwolił wszcząć, większość oskarżeń, wysuwanych zazwyczaj przeciw jezuitom, okazała się uzasadniona. Stwierdzono, że mieszają się do spraw świeckich, pozostają w sporach i konfliktach kościelnych, tolerują podczas misji pogańskie zwyczaje i zasady, wywołują ogólne zgorszenie, że wreszcie w drodze transakcji handlowych gromadzą znaczne bogactwa”. Tamże, s. 387.

## 2. Przeciw Kościołowi

Na tak surowe potraktowanie Towarzystwa Jezusowego pewien wpływ mogła mieć krytyka chrześcijaństwa prowadzona przez oświeceniowych myślicieli. Paul Hazard twierdzi wręcz, że wytoczyli oni tej religii proces i „pozwalili przed sąd zarówno Boga protestantów, jak i Boga katolików, uwzględniając pewne okoliczności łagodzące dla tego pierwszego, gdyż uważano, że jest bliższy rozumowi, bardziej przychylny Oświeceniu”. Wśród najsurowszych krytyków wymienia on Pietro Giannone; jego zdaniem odegrał on we Włoszech taką rolę jak Jean Meslier (1664–1729) i Wolter we Francji, Anthony Collins (1676–1729) w Anglii oraz Siegmund Jacob Baumgarten (1706–1797) w Niemczech.

Giannone związany był z Neapolem. Ukończył tam studia uniwersyteckie (studiował najpierw scholastykę, a później prawo i filozofię). Miastu temu poświęcił swoją *Historię polityczną Królestwa Neapolu* (*Storia civile del Regno di Napoli*, 1723). Zawiera ona nie tylko zarys historii tego miasta, ale także oskarżenie kleru o przywłaszczenie sobie w nim władzy i ogromnych majątków. Reakcja Kościoła była taka, jakiej można było się spodziewać – dzieło to zostało umieszczone na Indeksie ksiąg zakazanych (*Index librorum prohibitorum*), a jego autor wykluczony ze wspólnoty katolickiej. Więzienia uniknął tylko dlatego, że w porę opuścił Neapol. Do 1734 r. przebywał w Wiedniu, korzystając z przychylności cesarza Karola VI. Napisał tam antypapieskie dzieło zatytułowane: *Trzy królestwa* (*Ile triegno, ossia del regno del cielo, della terra, e del papa*), w którym dowodził, że w dziejach były trzy królestwa: niebiańskie, ziemskie oraz papieskie; ostatnie z nich nazywał „obrzydlivością spustoszenia”. Po tym gwałtownym ataku na Kościół nawet Wiedeń przestał być dla Giannone bezpiecznym miejscem. Najpierw krótko przebywał w Wenecji i Mediolanie, a później zatrzymał się w Genewie, która wprawdzie zezwoliła mu na pobyt, ale nie była w stanie uchronić go przed agentami rządu Sardynii, którzy go porwali i dostarczyli sądowi kościelnemu. Ostatnie dwanaście lat swojego życia spędził w więzieniu Ceva w Turynie. W okresie tym napisał *Autobiografię*.

Jeszcze dzisiaj niejednego czytelnika tych dzieł – obeznanego w końcu z różnymi formami a- i antyreligijności – może zdumiewać jak mało Giannone wykazywał zrozumienia dla dokonań Kościoła katolickiego oraz

z jakim uporem i zaangażowaniem potrafił tropić jego różnego rodzaju nadużycia. We wstępie do *Historii politycznej Królestwa Neapolu* oświadcza, iż nie interesuje go „ani zgiełk bitew, ani odgłosy broni, które przez wieki czyniły to miasto godnym pożałowania teatrem wojny”. Nie będzie w nim również opisywał „zachwycających miejsc, łagodnego klimatu, oraz tego wszystkiego, czym natura tak obficie obdarzyła to miasto”. Będzie natomiast starał się pokazać te wydarzenia, które sprawiły, że Kościół przejął w nim uprawnienia władzy świeckiej. Do osiągnięcia tego celu nie potrzebował, w jego przekonaniu, „zbrojnych armii, garnizonów i twierdz” – wystarczyły intrygi i oszustwa kleru, zwłaszcza papieży, którzy wprawdzie okazali się złymi sukcesorami ziemskiej misji Chrystusa, ale za to zręcznymi politykami, potrafiącymi wykorzystać niekompetencję i lekkomyślność świeckich władców. Żadnej świętości nie dostrzegał zresztą nie tylko w osobach zasiadających na tronie papieskim, ale również w świętych obrazach i relikwiach. W *Historii politycznej* znaleźć można niewiele więcej poza tą próbą zdemaskowania prawdziwego – w przekonaniu autora tego dzieła – oblicza chrześcijaństwa.

Większą finezją intelektualną oznaczają się jego *Trzy królestwa*. W *Autobiografii* napisał, iż miało to być nie tylko dzieło systematyczne, ale także napisane w duchu naturalistycznym – „z pomocą historii zająłem się w nim dokładnymi badaniami dotyczącymi budowy tego świata i jego dawnych mieszkańców, kondycji i celów człowieka, który tak bardzo jest ponad ziemią, że swoją mową i myślą [...] dał początek społeczeństwu obywatelskiemu, z czego zrodziły się miasta, królestwa, religia i republiki, pozostawiając zgubne życie innym zwierzętom”<sup>16</sup>. Dzieło to zawiera coś, co Wolter we wstępie do swojego *Wieku Ludwika XIV* nazwał filozofią dziejów, to znaczy pewną globalną wizję ludzkości, z „kluczem” do zrozumienia jej historii. „Kluczem” tym okazuje się dążenie Kościoła i jego hierarchów do przejścia panowania nad doczesnym światem. Dla wykazania, iż stanowiło to w gruncie rzeczy jedyny prawdziwy cel chrześcijaństwa Giannone podzielił dzieje ludzkości na trzy epoki, poświęcając każdej z nich odrębną część swojego tryptyku. W pierwszej przedstawił starożytne ludy, w tym Żydów, którzy aż do pojawienia się Chrystusa nie stawiali sobie innych celów niż ziemskie. W drugiej nakreślił czasy

---

<sup>16</sup> Por. P. Giannone, *Vita scritta da lui medesimo*, Napoli 1905, s. 2.

chrystusowe – ich swoistością jest próba przekonania człowieka, że ani on sam nie jest „z tej ziemi”, ani też nie powinien stawiać w swoim życiu na osiągnięcie celów ziemskich. W trzeciej nakreślił obraz ludzkości już w zasadzie przekonanej do tego, co głosił i czynił Chrystus – w swojej teorii głosić miał idee królestwa niebiańskiego, a w praktyce „odsunął swoich braci i towarzyszy od najwyższego urzędu [...] i rozciągnął swoją papieską władzę nad innymi biskupami, oraz korzystając z niewiedzy książąt i prostego ludu, odniósł tak ogromny sukces, że przekonał ludzi do nowych doktryn mówiących, iż rzeczy doczesne mogą zamienić się w duchowe, bogactwa ułatwiają osiągnięcie królestwa niebiańskiego, a darowizny oraz spadki przekazane kościołom uwalniają dusze od grzechów i sprawiają, że wzlatują one do nieba”<sup>17</sup>. W ten sposób dzieje ludzkości jakby zatoczyły wielkie koło – „nie powróciliśmy wprawdzie do dawnego pogaństwa, przeciwnie – całkowicie go przezwyciężyliśmy, ale mimo tego ludzie stali się jeszcze bardziej przesadni”.

Trudno jest znaleźć w ówczesnych Włoszech drugiego tak radykalnego krytyka chrześcijaństwa. Było jednak kilku takich autorów, w których dziełach pojawiły się uwagi krytyczne pod adresem Kościoła, w tym papieży. Znaleźć je można m.in. w *Lekcjach handlu* (*Lezione di commercio*) Antonio Genovesiego – zwraca tam m.in. uwagę na różnorodność poglądów kleru, która sprawia, że Europa podzielona jest na tak znaczną liczbę Kościołów i wyznań. Znaleźć je można również w *Wolnej Italii* (*Liberta dell'Italia*) Piero Tosiniego. Autor ten utrzymywał, iż Włosi należeli w przeszłości do narodów wolnych, a do ich obecnego zniewolenia przyczyniła się polityka prowadzona przez papieży. Virgilio Titone twierdzi, że autorzy ci inspirowali się twórczością Giannone i w ówczesnych Włoszech występował ruch, który można nazywać „giannonismem”. Wśród jego uczestników wymienia on – poza Genovesim i Tosinim – Grimaldiego, autora *Historii praw magistratu Królestwa Neapolu* (*Istoria delle leggi e magistrati del Regno di Napoli*). Przypomina również tych autorów, którzy jeszcze przed Giannone występowali przeciwko papieskim roszczeniom do sprawowania władzy świeckiej, takich jak Niccolò Caravita (w swoim *Nullum ius* obronił niezależności Królestwa Neapolu od Rzymu) czy Paolo Mattia Doria (w *Vita civile* „potępiał spekulacje Kościoła, przyznawanie dóbr rezydującym w Rzymie prałatom oraz nadużycia sądów kościelnych”)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Por. P. Giannone, *Il Triearno, a cura di Parente*, Bari 1940, vol. III, s. 30.

<sup>18</sup> Por. V. Titone, *La storiografia dell'illuminismo in Italia*, Mursia 1969, s. 92 i nn.

### 3. Dziejopisarze

Próby napisania od nowa historii swojego narodu, państwa czy chociażby lokalnej społeczności pojawiły się we wszystkich tych krajach, które miały swój znaczący udział w wykreowaniu epoki Oświecenia. W Anglii zaowocowały one takimi dziełami, jak: *Historia Anglii od inwazji Juliusza Cezara do rewolucji z 1688 r.* Dawida Hume'a, we Francji – *Wiek Ludwika XIV* Woltera (jego rozszerzone wydanie ukazało się pod tytułem: *Zarys obyczajów*), natomiast w Niemczech powstały *Historia odpadnięcia Niderlandów* oraz *Historia Wojny Trzydziestoletniej* Friedricha Schillera (1759–1805). Każdy z tych autorów poszukiwał historycznego wyjaśnienia aktualnego stanu swojego kraju oraz próbował przewidywać jego przyszłość. Nie inaczej było we Włoszech. Ich pozostawienie przez wieki w politycznym rozdrobnieniu sprawiło, że historie te kreślone były z reguły na miarę konkretnych republik, księstw i królestw.

Ten sposób ich przedstawiania zapoczątkował w okresie Odrodzenia Niccolò Machiavelli swoimi *Historiami florenckimi*. Dał w nich wyraz nie tylko swojemu przywiązaniu do Florencji, ale także pragnieniu naprawienia panujących w niej stosunków społecznych. O swoim mieście napisał, że jest „miejszem zepsutym” i zapowiadał, że w swoim dziele „nie będzie opowiadał o dzielności żołnierzy, o cnotach i odwadze dowódców, o miłości ojczyzny wśród obywateli, ale będzie można zobaczyć, do jakich oszustw, chytrości i sztuczek uciekali się władcy, żołnierze i przywódcy republik, aby zatrzymać godności i imię, na które bynajmniej nie zasłużyli. Poznanie tego być może będzie nie mniej pożyteczne niż znajomość rzeczy starożytnych”<sup>19</sup>. Podobne przesłanie przyświecało *Historii Włoch* Francesco Guicciardiniego (1483–1540), również związanemu z Florencją; w swoim dziele Toskanię przedstawiał jako kraj „królujący nad wszystkimi innymi pod względem dogodności położenia, umiarkowanego klimatu, oraz ogromnej liczby geniuszy podejmujących się wszelkich godnych zajęć”.

W pierwszej połowie XVIII stulecia tę linię florenckich historyków kontynuował Francesco Maria Ottieri (1665–1741), autor *Historii wojen w Europie (Istoria della guerre in Europa e particolarmente in Italia per la successione alla monarchia delle Spagne dall'anno 1693 all'anno 1725)*. Ten prawdziwy

<sup>19</sup> Por. N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, w: *Opere complete*, vol. VII, Milano 1962, s. 326 i nn.



światowiec z obycia oraz sposobu myślenia, po odbyciu podróży po wielu krajach europejskich oświadczył, że interesuje go wyłącznie prawda, a prawda ta według niego jest taka, że wszystkich ludzi można za coś szanować – nawet tych, których Machiavelli nazywał „barbarzyńcami zza Alp”, to znaczy Hiszpanów, Francuzów i Niemców. Naśladować warto jednak tylko niektórych. Jemu samemu godnymi naśladowania zdają się już tylko mieszkańcy Półwyspu Apenińskiego; ze starożytnych wyróżnił Tytusa Liwiusza (autora *Historii Rzymu*), natomiast z późniejszych Francesco Guicciardiego. Swojemu dziełu starał się nadać – podobnie zresztą jak wielu innych dziejopisarzy tamtej epoki – nie tylko walory dokumentacyjne, ale także literackie. Stąd obok szczegółowych opisów „spisków, powstań, wspaniałych bitew i miażdżących zwycięstw mocarstw”, pojawiają się w nim narracyjne dialogi oraz podniosłe mowy „najbardziej szanowanych osób”.

W podobny sposób pisał swoje historyczne dzieła Angelo Fabroni (1732–1803). Stosunkowo największy sukces czytelniczy odniosło jego napisane po łacinie *Życie Włochów* (*Vitae Italorum doctrina excellentium qui saeculis XVII et XVIII floruerunt*). We wstępie do niego deklarował, iż jego zamiarem jest „opisanie włoskich sukcesów oraz podbudowanie serc młodych pokoleń, posługując się przykładami życia znakomitych ludzi”, a ci ludzie to m.in. Dante Alighieri (1265–1321), Ludovico Ariosto (1474–1533) i Torquato Tasso (1544–1595). Zdaniem Virgilio Titone wśród tych floreńskich dziejopisarzy na szczególną uwagę zasługuje Giuliano B. Baldelli (1766–1831), autor m.in. *Życia Boccaccia* (*Vita di G. Boccaccio*): „utwór ten zyskał sławę przede wszystkim z uwagi na swój moralizatorski ton, którym autor zwracał się do ludzi swojej epoki, oraz ze względu na wstęp, w którym pokrótce przedstawia najbardziej znanych historyków greckich, rzymskich i włoskich. [...] Baldelli reprezentuje tym samym ten szczególny aspekt humanizmu, który w pochwałach antyku, w obronie czystości języka włoskiego oraz w przestrzeganiu literackich reguł znajduje pociechę na zepsucie moralne i arogancję jemu współczesnych. [...] jest on przedstawicielem tak zwanego patriotyzmu literackiego. Niewielu miał w tym następców przez niemal cały okres Risorgimento, kiedy to niekiedy właśnie literatura stawiała się podstawą do pochwały przeszłości”<sup>20</sup>. Titone zwraca uwagę również na takie osiągnięcie pisarskie, jakim była *Historia*

<sup>20</sup> V. Titone, *La storiografia dell'illuminismo...*, s. 31.



*literatury włoskiej* Girolamo Tiraboschiego. Obejmuje ona bowiem „całą literaturę, która rozkwitła we Włoszech i przedstawia obszernie, oprócz pisarzy włoskich do 1700 roku, także etruskich, greckich i rzymskich”<sup>21</sup>.

Znacząca grupa dziejopisarzy pojawiła się również w Mediolanie. Najbardziej znanym z nich jest Ludovico Antonio Muratori (1672–1750), autor m.in. *Roczników włoskich* (*Annali d'Italia*, wydawane były w latach 1744–1749). Do młodszego pokolenia należeli Giorgio Giulini (1714–1780), autor *Pamiętników* (*Memorio spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della città e della campagna di Milano nei secoli bassi*); „pamiętniki” te zaczynają się od Karola Wielkiego, a kończą na panowaniu w Mediolanie rodziny Viscontich. Natomiast do jeszcze młodszego pokolenia mediolańskich dziejopisarzy należał Carlo de Rosmini (1758–1827), autor *Historii Mediolanu* (*Storia di Milano*). Przedstawia ona dzieje tego miasta od jego założenia do XVIII wieku. Pojawiają się tam również uwagi raczej nieprzychylnie Oświeceniu; Rosmini przedstawiał je jako epokę „zuchwałych dyskusji i niekończących się debat na temat praw Kościoła i Cesarstwa, despotyzmu papieża i ich dominacji, które są szkodliwe dla jedności i niezależności Włochów”<sup>22</sup>.

Kilku znaczących dziejopisarzy związanych było w tamtej epoce z Sycylią. Najpłodniejszym z nich był Giovanni Evangelista Di Blasi, autor *Historii Królestwa Sycylii* (*Storia del regno della Sicilia*) oraz *Storia cronologica dei Viceré i Luogotenenti e Presidenti del Regno di Sicilia*. W dziełach tych próbował odciąć się od „nudnych i bez wyrazu” opracowań swoich poprzedników (wśród tych „nudziarzy” wymieniał m.in. Boccaccia) i zaproponować coś, co ma taki „przewodni projekt”, którego celem jest „prywatne i publiczne szczęście”, oraz „promowanie, podtrzymywanie i wychwalanie wolności” – tak jak u Woltera, Rousseau czy Mirabeau, których uznawał za swoich mistrzów. Od tradycyjnego sposobu uprawiania dziejopisarstwa starał się odejść również Vincezo Gaglia, autor *Problemów historycznych, krytycznych i politycznych Sycylii* (*Problema storico, critico, politico se la Sicilia fu più*

<sup>21</sup> „[...] stanowi ona jeszcze dzisiaj cenne źródło informacji prawie w każdym przypadku sprawdzonych. Jej pracowity autor nie ograniczał się do literatury, lecz chciał przedstawić prawdziwą historię kultury. Stąd też przy każdej epoce mówi również o naukach i ich postępie, o podejmowanych środkach dla promocji studiów, o mecenasie, uniwersytetach, akademiach, bibliotekach, muzeach, podróżach itd. A wszystko to z zachowaniem w badaniach największej dokładności”. Tamże, s. 73 i nn.

<sup>22</sup> Por. C. de Rosmini, *Dell'istoria di Milano*, vol. I, Milano 1820, s. XI.

*felice sotto il governo della Repubblica romana o sotto i di lei imperatori*). O swoich poprzednikach mówił, że „historię Sycylii traktowali nie jak filozofowie, lecz jak noweliści”; „zadawali się bowiem zgromadzeniem niektórych faktów w taki sposób, w jaki zostały one im przekazane przez dawnych pisarzy, nie zastanawiając się poważnie nad nimi, oraz nie zapoznając się ani z charakterem suwerenów, którzy zarządzali wyspą, ani też ze zmiennością rządów, którym była poddana Sycylia”<sup>23</sup>. Dla niego przykładem dobrego dziejopisarstwa byli nie Francuzi, lecz Anglicy, zwłaszcza David Hume, który – jego zdaniem – „pisał jak filozof” i sprawił, że przestano podziwiać wcześniejszych historyków<sup>24</sup>.

Ważną postacią w gronie sycylijskich dziejopisarzy jest Roberto Gregorio, wielbiciel dzieł historycznych Monteskiusza i Hume’a, autor m.in. *Rozważań nad historią Sycylii* (*Considerazioni sopra la storia di Sicilia*). W dziele tym starał się przeprowadzić granicę między „historiami ludowymi”, „zawierającymi jedynie opisy geograficzne, wojen, podbojów, następujących po sobie książąt oraz przemiany signori”, oraz historię publicznego prawa, przedstawiającą m.in., „jakie były w różnych epokach instytucje władzy publicznej, polecenia urzędników sądowych, ustalenia i rozwój prawa, ekonomia publiczna, klasy społeczne, publiczne zwyczaje, studia, cechy i handel”<sup>25</sup>. W swoim opisie życia XVII-wiecznych Sycylijczyków zestawiał – na zasadzie kontrastu – ich „bogactwo, wydatki na przepychy i luksusy, projekty artystyczne i literackie” w pierwszej połowie tamtego stulecia, oraz ich nędzę i ruinę w jego drugiej połowie. Winą za tę degrengoladę obciążył możliwych ówczesnego świata – poczynawszy od wicekróla, poprzez trybunały inkwizycyjne, do dostojników kościelnych; tym ostatnim zarzucił m.in., że wznoszą rujnujące społeczeństwo monumentalne budowle.

Akcenty antyfeudalne pojawiają się również w *Sumie historii Sycylii* (*Somma della Storia di Sicilia*) Niccolò Palmieriego (1778–1837). Pisał on tam m.in. o nieudolności w rządzeniu króla Hiszpanii Filipa III, który pozwolił na to, aby faktyczna władza w tamtym kraju przeszła w ręce księcia Lermy,

<sup>23</sup> Por. *Opuscoli di Autori siciliani*, Palermo 1776, s. 6 i nn.

<sup>24</sup> Titone osiągnięcia Gaglia nie ocenia jednak zbyt wysoko – jego zdaniem, „lepiej mu poszło z odmuleniem historii wyspy z wielu bajek, które patriotyczni historycy wzięli za dobrą monetę, niż z nakreśleniem jej prawdziwych dziejów”. Por. V. Titone, *La storiografia dell’illuminismo...*, s. 191 i nn.

<sup>25</sup> Por. R. Gregorio, *Considerazioni sopra la storia di Sicilia*, w: *Opere scelte*, Palermo 1851.

oraz o niedbalości o los Sycylijczyków rządzących Królestwem Sycylii wicekrólów; dbać mieli oni głównie o „upiększanie stolicy i wyciąganie jak największych korzyści z narodu”, utrzymując go w posłuszeństwie „strachem przed otomańskimi imperatorami oraz afrykańskimi korsarzami”<sup>26</sup>.

W pierwszej połowie XIX stulecia tę galerię sycylijskich dziejopisarzy dopełnił Domenico Scienà, autor m.in. *Szkicu historycznego i politycznego o konstytucji Królestwa Sycylii do 1816 roku* (*Saggio storico e politico sulla costituzione del regno di Sicilia al 1816*); jego pierwsza wersja powstała w 1821 r., natomiast ostateczna w 1837. Był on umysłowością podobną do Gregoria i Palmieriego, to znaczy krytyczną, a jednocześnie zdolną do historycznych generalizacji. Dzieje Sycylii skłoniły go do wniosku, że w gruncie rzeczy każdy naród powinien liczyć przede wszystkim na siebie, a jeśli już któryś pośpieszy drugiemu z pomocą, to kieruje się w tym własnym interesem. Dla potwierdzenia tej tezy powoływał się na przykład postępowania Anglii w okresie wojen napoleońskich<sup>27</sup>. W swoim *Wykazie historii literatury sycylijskiej* (*Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*) podjął próbę wystawienia intelektualnego „rachunku sumienia” XVIII-wiecznej Sycylii. O autorach tamtego stulecia napisał, że stoczyli prawdziwą wojnę ze scholastyką, „źródłem i korzeniem wszelkiego zła”, oraz że wyszli z niej zwycięsko, bowiem wprowadzili do literatury „ducha prostoty i naturalności”, a nade wszystko „filozofię, która kieruje rozumnie naszym postępowaniem, sprawdza nasze sądy [...], porządkuje i upiększa nasze pisma, tą filozofię, która jest duszą nauk i przez którą Sycylia mogła otrzymać na koniec wieku honorowe miejsce wśród światłych narodów”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Por. N. Palmieri, *Somma della Storia di Sicilia*, w: *Opere complete edite ed inedite*, Palermo 1883, s. 863 i nn.

<sup>27</sup> Sycylia – podobnie jak Sardynia – wspierane przez Anglię, zdołały się wprawdzie uchronić od okupacji napoleońskiej, ale za cenę uzależnienia się od Anglii – od 1806 r. sprawowała ona nad nimi praktycznie całkowitą kontrolę. W 1811 r. zasiadająca na sycylijskim tronie królowa Maria Karolina nawiązała potajemne kontakty z Francuzami, co skłoniło urzędującego w Palermo angielskiego ministra pełnomocnego Williama Bentincka do poparcia tych sił w sycylijskim parlamencie, które dążyły do wprowadzenia monarchii konstytucyjnej (na wzór angielski). Efekt był taki, że Maria Karolina została zastąpiona przez proangielskiego Ferdynanda VI Burbona, który po połączeniu Sycylii i Sardynii w jedno państwo stał się królem Obojga Sycylii.

<sup>28</sup> Por. D. Scienà, *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, Palermo 1856, s. 527 i nn.



### III. Indywidualności

#### 1. Giambattista Vico

Filozof ten zapisał się w pamięci późniejszych pokoleń głównie swoją *Nauką nową* – dziełem, które pod niejednym względem swoim filozoficznym przesłaniem wyrasta ponad tamtą epokę i zapowiada już sposób historycznego myślenia charakterystyczny dla XIX-wiecznych historyków kultury. Urodził się w Neapolu i niemal całe zawodowe życie związał z tym miastem. Pochodził z niezamożnej rodziny, ceniącej jednak wartości intelektualne (jego ojciec był księgarzem). Swoją edukację rozpoczął w domu, a później przez krótki okres uczęszczał do jezuickiego kolegium A Gesù vecchio (U starego Jezusa). Po konflikcie z jednym z tamtejszych nauczycieli powrócił do samodzielnych studiów filozoficznych i historycznych. Początkowo pociągała go myśl Platona, a później historyka rzymskiego Tacyty i mistrza sztuki wymowy Cicerona, natomiast z bardziej mu współczesnych czytał m.in. pisma Marsilio Ficina, Niccolò Machiavellego, Francis Bacon, Kartezjusza, Pierre’a Gassendiego, Thomasa Hobbesa i Pierre’a Bayle’a. Za namową ojca, który jego przyszłość widział w zawodzie adwokata, podjął w 1688 r. na Uniwersytecie Neapolitańskim studia prawnicze. W 1693 lub 1694 r. otrzymał tytuł doktora prawa. Już w okresie studiów wykonywał obowiązki prywatnego nauczyciela w domu księcia della Rocca w Vattola (na południe od Salerno). Tam przeżył wielką i niespełnioną miłość do swojej uczennicy Giulli. Z tego okresu pochodzi jego zbiór wierszy pt. *Afetti di un disperato*. W 1695 r. powrócił do Neapolu, a w 1699 otrzymał na tamtejszym uniwersytecie stanowisko profesora retoryki. Do jego obowiązków należało m.in. wygłaszanie inauguracyjnych przemówień; sześć z nich (z lat 1699–1707) zostało wydrukowanych pt. *Mowy inauguracyjne (Orazioni inaugurali)*, natomiast siódma, pt. *O metodzie studiowania współczesności (De nostri temporis studiorum ratione)*, w 1708 r. (przedstawił w niej przemyślenia na temat kształcenia).

Pierwszym jego dziełem filozoficznym była rozprawa pt. *O najstarszej między Włochów odczytanej ze źródeł języka łacińskiego* (*De antiquissima Italorum sapientia ex latinae linguae originibus eruenda*). W zamyśle Vica miała się składać z trzech części: pierwszej – dotyczącej metafizyki, drugiej – filozofii przyrody, natomiast trzecia miała przedstawiać problemy etyki. Opublikowana w 1710 r. na łamach „Dziennika Literatów” krytyczna ocena części pierwszej sprawiła, że drugą przedstawił jedynie w zarysie, natomiast z napisania trzeciej w ogóle zrezygnował. W latach 1714–1716 przygotował – na zlecenie księcia Traetto Adriano Carafa – biografię pt. *O czynach Antonio Carafa* (*De rebus gestis Antonii Caraphei*, 1716). W 1720 r. ukazała się drukiem jego rozprawa pt. *O jednej zasadzie i jednym celu prawa powszechnego* (*De universi iuris un principio et fine uno*), a w roku następnym *O stałym elemencie prawa* (*De constantia jurisprudentiae*); obie stanowiły już zapowiedź *Nauki nowej*. Jej pierwsza wersja ukazała się w 1725 r. i nosiła tytuł *Zasady nauki nowej w oparciu o naturę narodów* (*Principi di una scienza nuova dintorno alla natura delle nazioni*). Brak szerszego zainteresowania ze strony ówczesnych autorytetów skłonił Vica do udoskonalania tego dzieła; to – jak to określił w swojej *Autobiografii* – „szaleństwo poprawiania” towarzyszyło mu do śmierci. Jego ostateczna wersja (stanowiąca jego trzecie wydanie) ukazała się już po śmierci Vica<sup>1</sup>.

Dzieło to zawiera zarówno oryginalne pomysły, jak i stanowi świadectwo ścierania się w ówczesnym życiu umysłowym Neapolu różnych nurtów i kierunków filozoficznych. Z filozofów pewną popularnością cieszył się tam Epikur (ok. 341–270 p.n.e.) oraz nowożytny propagator jego filozofii Pierre Gassendi (1592–1655); zwolennikiem ich filozofii byli m.in. Giannone oraz Gianelli. Swoich sympatyków miał w tym mieście również Kartezjusz – wśród bardziej znanych był Giuseppe Valletta, organizator salonowych spotkań neapolitańskich kartezjańczyków. Do tych ostatnich należał w młodzieńczym okresie życia również Vico. Dosyć szybko zaczął jednak zgłaszać do filozofii Kartezjusza swoje wątpliwości – pojawiły się one najpierw w *Mowach inauguracyjnych*, a później w *De nostri*

<sup>1</sup> Zdaniem Panajotisa Kondylisa, autor *Nauki nowej* nie został ani zrozumiany, ani też doceniony przez swoich współczesnych – jak na gust tradycjonalistów był bowiem zbyt nowatorski, natomiast z punktu widzenia oświeceniowych nowatorów był zbyt tradycyjny, a nade wszystko zbyt pobożny. Por. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München 1981, s. 436 i nn.

*temporis*. W pierwszym okresie tego rozstawiania się z kartezjanizmem Vico zakwestionował wartość proponowanej przez autora *Medytacji o pierwszej filozofii* metody poznawczej – w jego przekonaniu może ona być przydatna w matematyce, ale już nie w fizyce, a tym bardziej nie w badaniu świata ludzkich zdolności oraz w takich sztukach, jak retoryka, elokwencja czy poezja.

W *De antiquissima Italorum sapientia* poszedł w swojej krytyce kartezjanizmu jeszcze dalej, bowiem zakwestionował zasadność formuły *cogito ergo sum*. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusza wyraża ona to, w czego pewność już w żaden sposób wątpić nie można, to znaczy własnego istnienia jako „ja” myślącego; na tym pewniku autor tego dzieła oparł nie tylko swoją filozofię człowieka, ale również otaczającego go świata. W zarzutach wobec rozwiązań proponowanych przez Kartezjusza Vico podążał w jakiejś mierze za stanowiskiem Gassendiego, autora m.in. *Zarzutów szóstych do Medytacji*. W świetle przedstawionych tam poglądów, jeśli już nie można mieć wątpliwości, to w odniesieniu do istnienia otaczającego nas świata przyrodniczego; a jeśli ten świat chcemy poznać, to nie ma do tego innej drogi jak oparcie się na świadectwie zmysłów. Stąd wynika, że podstawowym kryterium prawdy powinna być nie – jak u Kartezjusza – jasność i wyrażność, lecz konfrontacja świata myśli ze światem rzeczy; mówiąc językiem Vica: „prawda i fakt wzajemnie na siebie oddziałują, przechodząc jedno w drugie” („verum e factum reciprocantur, seu convertuntur”). Z takim zwolennikiem poznania za pomocą zmysłów jak Gassendi nie łączyło go może aż tak wiele, aby uznać go za typowego sensualistę, niemniej podzielał jego przekonanie, że nie ma poznania umysłowego bez zmysłowego, a o tym, jaka jest wartość tego pierwszego w istotnej mierze decyduje sprawność tych drugich.

Zdaniem Panatiosa Kondylisa u Vica empirystyczna teoria poznania łączy się z teologicznym intelektualizmem, a ten ostatni z krytyką kartezjańskiej ontologii, w której zostaje rozdzielony świat bytów myślących (*res cogitans*) oraz świat rzeczy rozciągłych (*res extensa*). Dualizmowi temu Vico przeciwstawia „coś w rodzaju spirytualistycznego monizmu, który prowadzi do podobnych rezultatów, co monizm materialistyczny [...]”. Vico pragnie zjednoczyć Boga i świat w taki sposób, aby ten nie był wystawiony na pastwę ślepego fatum. Pomiędzy nieruchomym Bogiem i poruszającym się *res extensa* istnieje »media res, inextensa quidem, sed ca-

pax extensionis», coś co nosi w sobie zarodek ruchu, to znaczy »conatum, seu movendi virtutem«. *Conatus* jest usytuowany w materii (która jawi się jako praforma *res extensa*), podobnie jak *conatus* jest zaledwie zarodkiem ruchu (i błędem byłoby zakładać, że Bóg stworzył świat nie w sposób najprostszy, to znaczy przez wyłonienie dwóch oddzielnych aktów materii i *conati*, zamiast zrobić to samo jednym jedynym aktem: to właśnie przeoczył Kartezjusz)”. Jednak dokładną wiedzę na temat tego, jak to wszystko zostało stworzone i połączone posiada tylko Bóg. Natomiast człowiek może mieć wiedzę pełną i pewną jedynie w matematyce, bowiem stanowi ona świat figur i liczb stworzony przez niego samego. Mniejszą, ale mimo wszystko sporą pewność może osiągnąć w fizyce, pod warunkiem jednak, że będzie stosował eksperymenty oraz zrezygnuje z dociekań nad naturą rzeczy. Jeszcze mniejszy stopień pewności może osiągnąć w nauce o moralności lub – ogólniej – „o działaniu ludzkiego ducha”. Stanowi to oczywiście kolejne *votum separatum* wobec kartezjanizmu. Na jego gruncie bowiem nie ma miejsca na żadne „mniej” lub „bardziej pewne”; z punktu widzenia Kartezjusza jeśli coś nie jest całkowicie pewne, przestaje być wiedzą i staje się „mniemaniem”.

Zasadnicza część *Nauki nowej* jest poświęcona jednak nie kwestiom poznawczym czy ontologicznym, lecz historycznym, a bardziej szczegółowo takiemu całościowemu ujęciu dziejów ludzkich, z którego wynika, że dokonujące się zmiany mają uniwersalny cel i sens. Na pierwszy rzut oka w zaproponowanym przez Vica ujęciu dziejów nie ma niczego nowatorskiego. Na początku bowiem dowiadujemy się, że wszystkim rządzi Opatrzność, zaś ziemską historią człowieka zaczyna się w tym momencie, w którym zostaje on potępiony przez Boga za swoją pychę i wypędzony z raju, natomiast przedstawiona w tym dziele nauka „może być pojęta jako teologia społeczna boskiej opatrności (*teologia civile ragionata della provedenza divina*). Na tym jednak kończą się zasadnicze analogie z tradycyjną historiozofią chrześcijańską, bowiem dalej pojawia się przyznanie względnej autonomii historii świętej i świeckiej. Do tej pierwszej należą mają jeszcze dzieje Izraela jako narodu wybranego, natomiast do drugiej dzieje wszystkich narodów walczących o swój ziemski byt – „poczynając od Hebrajczyków poprzez Chaldejczyków, Scytów, Fenicjan, Egipcjan, Greków i Rzymian”. O ile historia święta jest w pełni znana i rozumiana wyłącznie przez Boga („On jest jej twórcą”), to historia świecka może



i powinna być zrozumiana przez człowieka, który ją tworzy w wielowiekowym trudzie różnych narodów.

Kluczem do tego rozumienia jest zasada triadycznych cykli, to znaczy przechodzenia wszystkich zmian przez trzy fazy, nazywanych – w najszerszym z ujęć ludzkich dziejów – epokami. „Były to epoki: bogów, bohaterów oraz ludzi. W epoce bogów poganie wierzyli, że żyją pod rządami boskimi, a wszelkie nakazy otrzymują za pomocą wróżb i wyroczni, stanowiących najdawniejsze fakty historii. W epoce drugiej, wszędzie w republikach arystokratycznych panowali bohaterowie mocą zdecydowanej, ich zdaniem, wyższości swej natury nad naturą plebejską. Wreszcie w epoce ludzi, wszyscy uznali się za równych pod względem natury, wskutek czego tworzone najpierw państwa ludowe, następnie zaś monarchie, jedno, jak i drugie będące formami rządów ludzkich”<sup>2</sup>.

W ukazywaniu różnic między tymi epokami stosunkowo niewiele jest metafizyki, teologii czy religijnej metaforyki, sporo natomiast „fizyki” (jeśli tak można nazwać nawiązanie do tego, co przyrodzone człowiekowi), filozofii oraz odwołań do świata ziemskiej kultury. W pierwszej kolejności Vico wskazuje na różnice w języku ludzi żyjących w tych trzech epokach. „Pierwszym posługiwano się w epoce rodzin, w czasach gdy poganie zaledwie zaczęli się cywilizować – był to język niemy, znaków lub rzeczy, związany w naturalny sposób z pojęciami, jakie miały wyrażać. Drugi był językiem symbolów bohaterskich. Podobieństwa, porównania, obrazy, metafory i opisy naturalne stanowiły główny zasób środków wyrazu tego języka, używanego za czasów panowania bohaterów. Trzeci był językiem ludzkim. Składał się z wyrazów konwencjonalnych i był właściwy republikom ludowym i państwom monarchicznym. Absolutnymi władcami tego języka były ludy. Musiały one pojmować znaczenie praw, którymi wraz z plebejuszami mają podlegać również moi”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> G. Vico, *Nauka nowa*, Warszawa 1966, s. 28 i nn.

<sup>3</sup> „We wszystkich narodach znajomość prawa wymyka się z rąk możliwych, z chwilą gdy jego treść zostanie ogłoszona w języku ludowym. Dotychczas jednak wszędzie zachowali oni tajemny język praw, jak gdyby dotyczył on spraw sakralnych i wszędzie moi stanowili kastę kapłańską. Taka była naturalna przyczyna tajemnicy praw u patrycjuszów rzymskich, dopóki nie pojawiła się tam wolność ludu. Takie są owe trzy języki, jakimi według Egipcjan mówiono dawniej. Odpowiadają one dokładnie liczbą i kolejnością trzem epokom, które po sobie następowały: język hieroglificzny, czyli sakralny lub tajemny, wyrażany w niemych znakach, właściwy religiom, którym bardziej zależy na obserwacji

To zróżnicowanie języków stanowić ma pochodną zróżnicowania natury ludzkiej. W pierwszej z wymienionych tutaj epok ludzie mieli „naturę poetycką albo twórczą”, to znaczy taką, w której prym wiodła wyobraźnia, natomiast „niezmiernie słabo” rozwinięty był umysł; „Była to natura poetów-teologów, pierwszych mędrców wszystkich narodów pogańskich, z czasów, kiedy narody te wierzyły w różnych własnych bogów. Naturę tę cechowała zresztą dzikość i okrucieństwo; wszakże pod wpływem urojeń wyobraźni ludzie czuli straszliwy lęk wobec bogów, których sami wymyśli”. W epoce drugiej „natura bohatera” skłaniała do wiary, że wszystko stworzyli bogowie, a ci wybrańcy, którzy posiadają ową naturę, są „synami Jowisza” i stanowią „najlepszą część rodzaju ludzkiego”. W trzeciej z nich do głosu doszła „natura ludzka, inteligentna, a zatem wstrzemięźliwa, dobroduszna i rozsądna – za prawo uznawała sumienie, rozum, obowiązek”<sup>4</sup>.

Stosunkowo najwięcej miejsca w *Nauce nowej* poświęcił Vico opisowi natury poetyckiej oraz takim jej wytworom, jak: „poetycka” logika, moralność, ekonomia, polityka, fizyka, kosmografia, astronomia, chronologia i geografia. Mimo lakoniczności, a momentami nawet zdawkowości wypowiedzi na temat dwóch pozostałych rodzajów natury ludzkiej oraz jej kulturowych form wyrazu nietrudno jest się zorientować, że Vico podpisuje się pod generalnym przekonaniem oświeceniowych myślicieli, że na przestrzeni całych dziejów ludzkich ma miejsce rozwój i postęp, polegający na przechodzeniu od niższych (prymitywnych) form natury i kultury do wyższych – wyrafinowanych nie tylko pod względem intelektualnym, ale także moralnym, obyczajowym, prawnym, politycznym, religijnym i innymi. Idzie on nawet dalej niż wielu współczesnych mu zwolenników progresywizmu (takich jak Wolter czy Turgot), bowiem dla nich postęp to coś w rodzaju nieustannego wspinania się ludzkości po „drabinie” rozumności do „krainy” szczęścia, natomiast dla niego to raczej ścieranie się różnych ludzkich zdolności, skłonności, wartości itd., przy czym to, co wychodzi „zwycięsko” z tej walki, oznacza pozostanie

---

niż na mówieniu; język symbolów albo podobieństw, który [...] jest językiem bohatera, a wreszcie język epistolarny, czyli ludowy, służący Egipcjanom na codzienny użytek. Te trzy języki odnajdujemy u Chaldejczyków, Scytów, Egipcjan, German i u wszystkich starożytnych ludów pogańskich”. Tamże, s. 29 i nn.

<sup>4</sup> Tamże, s. 475 i nn.

„na placu” boju czasami sił nowego świata (bardziej rozumnego i sprawniejszego), a czasami jedynie nieco „upiększonego” świata starego.

W ostatnich partiach tego dzieła pojawiają się rozważania nad „barbarzyństwem powrotnym” (*tempi barbari ritornati*), nazywanym również *drugim barbarzyństwem* (*barbari secunda*). Jego wyrazem było zarówno pojawienie się w chrześcijaństwie zakonów wojujących („zbrukali niemal cały świat chrześcijański”), jak i władzy „panów feudalnych” (nazywanych „baronami”). Przejawem tego barbarzyństwa były również – zdaniem Vico – wojny krzyżowe. W tym okresie (przypadającym na XII–XIII wiek) „wszystkie mocarstwa chrześcijańskie podtrzymują swymi koronami glob uwieńczony krzyżem, który niesiono przed sztandarami w wojnach zwanych krucjatami. [...] Nowe wojny, podobnie jak wojny pierwszych barbarzyńców, miały charakter religijny. Powróciło zarazem niewolnictwo bohaterskie [...]. Stało się tak dlatego, że w owych czasach, czasach częstych pojedynków, zwycięzcy uważali zwyciężonych za bezbożników [...] i traktowali ich jak zwierzęta. Tego rodzaju wzajemny stosunek narodów zachował się dotąd między chrześcijanami i Turkami; u chrześcijan nazwa »Turcy« oznacza »psy« [...] U Turków natomiast chrześcijanie uchodzą za »świnie«. [...] Najbardziej wszakże niezwykle wydaje nam się fakt, że w owych czasach boskich ponownie pojawiły się azyle świata starożytnego, które według Liwiusza dały początek pierwszym grodom. Wszędzie srożyły się wówczas gwałty, rozboje, zabójstwa – rezultat dzikiego okrucieństwa owych barbarzyńskich czasów. Toteż [...] tylko za pomocą podyktowanych przez religię praw boskich można było okiełznać ludzi pozbawionych praw społecznych. Wszyscy zdjęci strachem przed uciskiem i zagładą zwracali się, rzecz naturalna, ku tym, którzy wśród podobnego barbarzyństwa odznaczali się większą łagodnością, ku biskupom i opatom, i oddawali się wraz z rodzinami i całym mieniem pod ich opiekę – a ci im tej opieki nie odmawiali”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> „Toteż w Niemczech, najbardziej dzikich i okrutnych spośród narodów Europy, więcej było władców duchownych – biskupów i opatów – niż świeckich, a we Francji [...], wszyscy książęta suwerenni mieli tytuły nie tylko hrabiów czy książąt, ale i opatów. Spotyka się też w Europie wielką liczbę miast, ziem i zamków noszących imiona świętych. W miejscach bowiem mało dostępnych i oddalonych otwierano małe kapliczki, gdzie można było wysłuchać mszy i dopełnić innych zbożnych czynności, nakazanych przez religię. Stanowiły one w owych czasach jakoby naturalne azyle wiernych, którzy w ich pobliżu wznosili swoje siedziby”. Tamże, s. 557.

Z rozważań tych wylania się teoria „nawrotów” (*ricorso*). W skali globalnej ma to być nawrót do czasów boskich i samego Boga. Natomiast w mniejszych skalach mają to być nawroty do: czasów poetów, mających potwierdzenie m.in. w pojawieniu się po wielu wiekach „toskańskiego Homera”, czyli Dantego; czasu bohaterów, mających swoje potwierdzenia m.in. w pojawieniu się „bohaterskich rozbojów”; „sądów bożych pod postacią tak zwanego »oczyszczenia kanonicznego«” oraz „lenn wiejskich” („Ich źródła sięgają pierwszej ustawy, którą wprowadził u Rzymian Serwiusz Tuliusz wraz z pierwszym cenzusem”<sup>6</sup>. „Wraz z lennami wiejskimi, stanowiącymi początek lenn, powróciły i emfiteuzy, dzięki którym niegdyś uprawiano starożytną puszcę ziemską. [...] Odżyły też starożytne klientele rzymskie [...]. Powróciły również *precaria*”<sup>7</sup>. „Nawroty” te nie miałyby większego sensu, gdyby nie stanowiły części składowej boskiego planu; a jest nim – o czym prawdziwi chrześcijanie powinni być przekonani od początku do końca – powrót do życia z Bogiem, w Bogu i dla Boga.

W konkluzjach do tego dzieła Vico odwołuje się wprawdzie do Platona, ale odwołuje się do niego dlatego, że nakreślił on wizję doskonałego państwa, to jest takiego, w którym „najwyższą władzę piastować mają ludzie rzetelni i dobrzy [...]. Otóż taką właśnie republikę, o jakiej marzył Platon, opatrność stworzyła już w samym zaraniu historii narodów. Z jej nakazu bowiem najsilniejsi spośród owych olbrzymów, którzy niby dzięki bestie blakali się pośród szczytów górskich, na odgłos pierwszych gromów po potopie powszechnym zdjęci grozą ukryli się w grotach skalnych. Dumni dotychczas i dzicy, pod wpływem zdziwienia poddali się wyższej sile, którą nazwali Jowiszem i ukorzyli się przed bóstwem. Opatrność boska musiała bowiem w ówczesnym stanie rzeczy uciec się do tego środka, ażeby powstrzymać ludzi w ich zwierzęcej włóczędce po wielkiej puszczy ziemskiej i zaprowadzić wśród nich ład społeczny”<sup>8</sup>. Zarówno ten, jak i inne

<sup>6</sup> Serwiusz Tuliusz (właśc. Servius Tullius) był królem Rzymu w latach 570–534 p.n.e.

<sup>7</sup> „Pierwotnie były to grunty dawane przez panów biednym na ich prośbę, aby z ich uprawiania mogli się wyżywić”. Tamże, s. 564.

<sup>8</sup> „Wszakże w początkach tej epoki wielu ludzi, rozproszonych wśród równin i dolin, trwało w haniebnej wspólnocie rzeczy i kobiet, dźwigając ciężar własnych występków. Byli to ludzie bezbożni i bezwstydni, którzy niecnie dawali upust swym zwierzęcym żądom, posuwając się nieraz do haniebnego obcowania z własnymi matkami i córkami. Słabi, zbłąkani i samotni, bezlitośnie ścigani przez silnych gwałtowników w następstwie zwad, które rodziła haniebna wspólnota, postanowili w końcu szukać schronienia w azylach

podawane przez Vico przykłady zachowań ludzkich mają uzasadniać jego generalną tezę o boskim planie życia społecznego oraz o boskim czuwaniu nad jego realizacją. Jednak samą jego realizację Bóg miał pozostawić ludziom. A ludzie jak to ludzie – czasami są rozumni, a czasami bezrozumni, czasami życzliwi, a czasami złośliwi, czasami odważni, a czasami tchórzliwi, czasami folgujący zwierzęcym namiętnościom, a czasami zdobywający się na stanięcie ponad nimi itd.; ale mimo tych swoich wzlotów i upadków, a być może nawet właśnie za ich sprawą stanowią oni narody i zmierzają do owego wymarzonego już przez Platona doskonałego państwa. Na fundamentalne pytanie, kto zatem jest stwórcą tego świata narodów, Vico odpowiada jednoznacznie: są nim ci wszyscy ludzie, którzy pojawili się w dziejach. Natomiast na pytanie, czym kierowali się oni w kreacji swojego świata, odpowiada on, że generalnie kierowali się oni tym „rozumem, którego zamierzenia często były odmienne, nieraz przeciwstawne, a zawsze wyższe od tych konkretnych celów, jakie ludzie sobie zakładają”<sup>9</sup>.

Panaios Kondylis twierdzi, że w *Nauce nowej* występują zarówno bazujące na chrześcijańskiej wierze w boską moc elementy tradycjonalizmu, jak i bazujące na wierze w naturalne zdolności ludzkie elementy oświeceniowego nowatorstwa. Trudno byłoby temu zaprzeczyć. Sprawą bezdyskusyjną jest również występowanie u Vica wiary w dziejowe dorastanie ludzkości oraz w odgrywanie w tym, co się dzieje w dziejach – tutaj, na ziemi – coraz większej roli przez ludzki rozum<sup>10</sup>. W odróżnieniu od wielu swoich współczesnych Vico nie dostrzegał w tych istotnie różniących się rodzajach wiary zasadniczej sprzeczności. Przeciwnie, był przekonany, że logicznie oraz historycznie się one dopełniają. Jednak ich dopełnienie się miało mieć – jak to dobitnie pokaże później Hegel – charakter dialektyczny, tj. następuje ono w triadycznym układzie tezy, antytezy i syntezy. Zawsze pociąga to za sobą różnego rodzaju dwuznaczności lub też – co na to samo wychodzi – ogranicza do minimum różnego rodzaju jednoznaczności, w tym jednoznaczne opowiedzenie się po którejś ze stron antagonistycznych sił epoki Oświecenia.

ojców. Ci zaś, biorąc pod opiekę jako klientów, obejmowali ich zarazem władzą rodzinną. Tak tworzyły się społeczeństwa, podległe autorytetowi ludzi najlepszych, mających najwięcej bohaterskich cnót”. Tamże, s. 581.

<sup>9</sup> „Te cele ograniczone stają się zawsze środkiem do celów rozleglejszych: mają one zachować rodzaj ludzki na ziemi”. Tamże, s. 587 i nn.

<sup>10</sup> P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen...*, s. 443 i nn.

## 2. Ludovico Antonio Muratori

Elementy tradycjonalizmu i nowoczesności współlistnieją również w dziełach Muratoriego, mediolańskiego księdza, bibliotekarza i archiwisty, a nade wszystko mediewisty, autora *Starożytności włoskich w wiekach średnich* (*Antiquites italicæ medi ævi*), *Dzieł włoskich pisarzy* (*Rerum Italicarum Scriptores*), *Roczników włoskich* (*Annali d'Italia*, wydawane były w latach 1744–1749) oraz traktatów *O szczęściu powszechnym* (*Della pubblica felicità*) i *Rządach zarazy* (*Governo della peste*). Dzieła te stanowią świadectwo zarówno ogromnej erudycji ich autora, jak i szerokości jego zainteresowań. W pierwszym z nich można znaleźć wiele informacji m.in. na temat obyczajów, praw i sztuki włoskiej w okresie od roku 1000 do 1500. W drugim przywołuje on różnego rodzaju pieśni, poematy, rozporządzenia, prawa i listy papieskie, które pojawiły się we Włoszech między 500 a 1500 r. Natomiast w *Rocznikach* podjął próbę zestawienia w całość wcześniejszych ustaleń historyków oraz wzbogacenia ich generalnymi refleksjami nad człowiekiem i jego historią; we wprowadzeniu do nich deklarował, że nie są one pisane tylko po to, aby prowadzić czytelnika „przez urocze ogrody”, ale także po to, aby prowadzić go przez „ciemne bory i przerażające przepaście”. Na owe „ciemne” strony historii ludzkości składają się m.in. barbarzyństwo i okrucieństwa wojen prowadzonych zarówno przez władców niechrześcijańskich, jak i chrześcijańskich, oraz przez zwalczające się stronnictwa.

Szczególną uwagę zwraca Muratori na wojny prowadzone na terenie Włoch. We wprowadzeniu do *Dzieł włoskich pisarzy* napisał, że „wojny we Włoszech stały się chlebem powszednim, a szalone i gniewne frakcje gwelfów i gibelinów przez wiele wieków wstrząsały najpiękniejszymi miastami; stąd w historii Włoch znacznie więcej znajdujemy tego, co może nas zasmucić, niż tego, co może nam sprawić przyjemność”<sup>11</sup>. Pisał tam również o niszczyielskich poczynania „szalonych książąt”, królów, cesarzy i papieży, którzy prowadząc między sobą spory, pozostawali obojętni na cierpienia zwykłych ludzi. Przykładem takiego postępowania w okresie Średniowiecza był dla niego papież Aleksander III (1159–1181) – jego wojska ścierały się na terenie Lombardii z siłami króla niemieckiego Fryderyka I, zaś głównymi ofiarami tego konfliktu byli mieszkańcy tego

<sup>11</sup> Por. L. A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milano 1738.

regionu Włoch; Muratori napisał, że „żalili się oni bardzo na papieża, ale ten zajmował się swoimi sprawami”. Przy okazji zauważał, iż tak to już jest, że „najpierw możni dążą do jak największych korzyści, a później ci mniej ważni muszą się dostosować do ich woli i dziękować Bogu, że nie zostali przez nich opuszczeni”. Tak było w przeszłości i tak jest współcześnie, a potwierdzeniem tego jest dla niego wojna o sukcesję austriacką, w której sprzymierzone wojska austriacko-sardyńskie, poszukując drewna na opał, wycięły na terenie Nicei gaje oliwne, główne źródło dochodów tamtejszych mieszkańców.

Muratori nie należy jednak to grona antyklerykałów. Przeciwnie, jego sympatie wyraźnie sytuują się po stronie Kościoła i duchowieństwa, w tym wywołujących u innych spore kontrowersje jezuitów. W traktacie *O szczęściu powszechnym* pisał o „szczęśliwych ludach Paragwaju”, które jezuici obronili przed nieludzkim postępowaniem kolonizatorów; dzięki tym zakonnikom „ludy te nie widzą, czym są pańszczyzny, cła, podatki, kontrybucje i podobne im obciążenia podatkowe znane w Europie; nie mają one urzędników podatkowych, poborców, zdzierców i innego rodzaju dręczycieli rodzaju ludzkiego; nie muszą znosić długich kłótni, zwracać się o pomoc do adwokatów, prokuratorów, notariuszy, sprzeciwiać się zmianom i sukcesjom, ponieważ nie został wprowadzony u nich ani kodeks Justyniana, ani też nie ma znawców prawa oraz prawniczych niuansów”<sup>12</sup>. Autor tego traktatu chciałby, aby ten paragwajski model życia stał się obowiązujący w całej Europie. Jeśli nawet w innych swoich dziełach nie podtrzymuje on tego postulatu, to można znaleźć w nich wystarczająco dużo takich, które świadczą o jego przywiązaniu do chrześcijańskich wartości – zwłaszcza do miłości bliźniego, która jego zdaniem „może uczynić szczęśliwym społeczeństwo ludzkie”.

<sup>12</sup> Por. L. A. Muratori, *Della pubblica felicità*, Bolonia 1941, s. 106 i nn. Opisuując działalność jezuitów w Paragwaju, współczesny historyk Kościoła przypomina, iż zakonnicy ci „tworzyli zamknięte tereny misyjne. Zawierali przeto układy z Indianami, zapewniając im obronę po przyjęciu chrztu – *ad ecclesiam et vitam civilem reducti*. Na takich warunkach w 1610 r. założono Republikę Guaranów, która pełny rozkwit osiągnęła w XVIII w. [...] Podstawą gospodarczą »redukcji« było rolnictwo, hodowla, rzemiosło, a także sztuka ludowa i sakralna. Ziemia i narzędzia wytwórcze oraz dochody były wspólną własnością. Dochody przeznaczone były na wspólne potrzeby i na pokrycie niewielkich podatków. Życie publiczne i prywatne mieszkańców zostało oparte na zasadach religijnych. Szkolnictwo podstawowe i zawodowe prowadzili zakonnicy”. B. Kumor, *Historia Kościoła*, część 6, Lublin 1985, s. 97.



Zdaniem Virgilio Titone Muratori chciał być i dobrym chrześcijaninem, i jego „odważnym reformatorem”, to znaczy takim, który „potępia zbyt dużą ilość świąt, procesji, świętych misji, bowiem odwracają one uwagę biednych ludzi od pracy i obracają się na ogromną niekorzyść tych najbardziej potrzebujących. [...] Słucha jednak tylko głosu sumienia i daje się prowadzić swojemu rozsądkowi – rozsądkowi kogoś, kto potrafi zwracać się zarówno do uczonych i możnych tego świata, jak i nie unika mówienia do pokornych; zawsze z takim samym dobrym słowem i zawsze z łagodnością, oraz z całkowitym zapomnieniem o sobie samym i każdej ziemskiej pokusie”. Autor ten pokazuje również, że Muratori starał się być także dobrym Włochem, a nawet można go uznać za prekursora *Risorgimento* (włoskiego odrodzenia, które doprowadziło do zjednoczenia tego kraju w następnym stuleciu). Swoją miłość do Włoch wyrażał m.in. podkreślając ich wielkość w przeszłości (tej jeszcze nie tak odległej, w której prym wiodły wielkie rody książęce) oraz ubolewając nad ich upadkiem w czasach jemu współczesnych<sup>13</sup>. Krótko mówiąc, był tradycjonalistą, ale tradycjonalistą otwartym na dyskusję i skłonny do zaakceptowania pewnych nowinek.

Ocena Muratoriego jako historyka jest zróżnicowana. Według współczesnego mu Carlo Gausco, autora *Krótkiej elegii* (*Breve elogio del celebre proposto Lodovico Antonio Muratori*), był on historykiem wspaniałym, a napisane przez niego dzieła nie tylko zawierają rzetelną wiedzę, ale i zmuszają do myślenia. Natomiast zdaniem Carlo Cantu, autora *Literatury włoskiej*, jego dzieła miały na celu nie nauczanie, lecz pouczanie, a ich styl literacki stanowi świadectwo uproszczenia i zbanalizowania stylu XVII-wiecznych historyków włoskich. W obronę wziął go Benedetto Croce, który w dziełach tych dostrzegał zarówno badawczą rzetelność, jak i sporo zdrowego rozsądku<sup>14</sup>. Natomiast Virgilio Titone twierdzi, że Muratori uprawiał ten rodzaj pisarstwa historycznego, w którym erudycja i dbałość o analizę źródeł historycznych łączy się z wielką miłością do ojczyzny – zarówno tej mniejszej (jaką dla niego stanowiło rodzinne miasto), jak i tej większej (jaką były ówczesne Włochy). Ten rodzaj pisarstwa znalazł później co najmniej kilku znaczących naśladowców<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> V. Titone, *La storiografia dell'illuminismo in Italia*, Mursia 1969, s. 116 i nn.

<sup>14</sup> Por. B. Croce, *La letteratura italiana nel Settecento*, Bari 1949, s. 247.

<sup>15</sup> Do tych wyrastających ponad przeciętność pisarzy-erudyków Titone zalicza m.in. Angelo Fumagalliego („wielkiego znawcę włoskiego średniowiecza”) oraz Ireneo Affo



### 3. Cesare Beccaria

Beccaria był jednym z najbardziej znaczących w XVIII stuleciu kontynuatorów i propagatorów idei społecznych Monteskiusza. Nie zyskał on wprawdzie tak wielkiego międzynarodowego rozgłosu jak jego poprzednik, niemniej już w tamtej epoce był postacią dobrze znaną, a jego dzieło *O przestępstwach i karach* (*Dei delitti e delle pene*, 1764) zostało przełożone na kilka języków (m.in. francuski, angielski i niemiecki) oraz było docenione przez oświeconych. Beccaria urodził się w Mediolanie, z którym później związana była jego działalność publiczna (był m.in. członkiem Najwyższej Rady Gospodarczej tego miasta). Kształcił się jednak najpierw w kolegium jezuickim w Parmie, a później na Uniwersytecie w Pawi (studiował tam prawo). Po studiach powrócił do Mediolanu i nawiązał współpracę z Pietro Verrim oraz środowiskiem skupionym wokół czasopisma „Il Caffè”. Zdaniem Titone, to Pietro Verri podsunął mu pomysł napisania traktatu *O przestępstwach i karach*<sup>16</sup>.

To stosunkowo niewielkie objętościowo dzieło zdumiewa zarówno szerokością podejmowanej problematyki, jak i sporą samodzielnością w myśleniu o sprawach społecznych jego autora. We *Wstępie* do niego złożył on swoisty hold Monteskiuszowi oraz zapowiedział „pójście śladem tego zacnego człowieka”, ale jednocześnie wyraził nadzieję, że „ludzie myślący”, do których adresuje swoją rozprawę, „potrafią odróżnić jego kroki od kroków jego poprzednika”<sup>17</sup>. W poprzedzających ten *Wstęp* słowach *Do czytelnika* dał zresztą świadectwo tej odrębności w podejściu do praw zastanych. Autor *Ducha praw* traktował je bowiem mimo wszystko ze sporym szacunkiem i – co niemniej istotne – wskazywał zarówno na naturalne, jak i kulturowe racje, wyjaśniające ich pochodzenie oraz uzasadniające ich społeczny byt. Natomiast według Beccari stanowią one swoisty „spadek” po prawach „starożytnych ludów zdobywców [...]”,

(„jest on ważny z uwagi na pogłębioną i ostrą krytykę wielu nierealnych i bezmyślnie przyjmowanych oraz powtarzanych legend”). Por. V. Titone, *La storiografia dell'illuminismo...*, s. 127 i nn.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 63 i nn.

<sup>17</sup> „Bylbym szczęśliwy – pisał tam – gdybym mógł otrzymać tak jak on uznanie oraz wdzięczność cichych zwolenników rozumu i wywołać to słodkie drżenie, którym czule serca odpowiadają na wezwanie tego, który jest obrońcą interesów ludzkości”. Por. C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Milano 2005, s. 35 i nn.

zebranych dwanaście wieków temu przez sprawującego władzę w Konstantynopolu księcia [chodzi zapewne o cesarza Justyniana, od którego imienia wziął nazwę *Kodeks Justyniana* – Z. D.], przemieszanych później z obyczajami Longobardów”. Wskazywał tam również na „cichą wojnę” prowadzoną przez ludzi rozumnych z tymi, którzy stosowali i stosują okrutne oraz niesprawiedliwe prawo karne. Podkreślał przy tym, że dotąd niewielu „analizowało i zwalczało okrucieństwo kar i nieprawidłowości procesów sądowych, dziedzinę ustawodawstwa tak istotną, a jednocześnie tak zaniedbaną niemal w całej Europie. Jedynie nieliczni, doszedłszy do ogólnych zasad, usunęli te błędy, które nagromadziły się od wieków, zatrzymując siłą poznanych prawd zbyt samowolny bieg źle pojętej władzy, która jak dotąd dawała przykład długiego i autorytarnego okrucieństwa. [...] jęki słabych, składanych w okrutnej ofercie ciemnocie i obojętności możliwych, barbarzyńskie męki stosowane często z rozrzutną i bezużyteczną surowością za przestępstwa nie popełnione lub urojone, mroki i horrory więzienne, powiększone przez najbardziej okrutnego kata nieszczęsnych – niepewność, powinny były wstrząsnąć tymi urzędnikami sądowymi, którzy mają wpływ na opinię publiczną”.

Generalny wniosek wypływający z tego wprowadzenia jest jednoznaczny: współczesnym narodom potrzeba rozumności i sprawiedliwości, a tych się nie osiągnie bez pewnej łagodności, w tym bez złagodzenia prawa karnego oraz pewnej wyrozumiałości dla tych, którzy wprowadzicie wchodzić w kolizję z prawem, ale czynią to powodowani potrzebą zaspokojenia swoich podstawowych potrzeb życiowych. W przekonaniu Beccarii tak powinni to rozumieć oświeceni prawodawcy oraz oświeceni rządzący. W poszczególnych paragrafach Beccaria rozwija i konkretyzuje tę generalną tezę o związku rozumności i sprawiedliwości z łagodnością prawa karnego oraz z wyrozumiałością sędziów i rządzących. Konkretyzacje te łączy on z rozważaniami ogólnymi nad naturą praw stanowionych, to znaczy nad ich pochodzeniem, funkcją społeczną, zróżnicowaniem itd.

W § I swojego traktatu stwierdza, że „prawa stanowione są tymi warunkami, zgodnie z którymi ludzie wolni i prowadzący samotniczy tryb życia zdecydowali połączyć się w społeczeństwo, zmęczeni życiem w stanie permanentnej wojny i nieużytecznej, bowiem ciągle niepewnej wolności. Poświęcili oni część wolności, aby cieszyć się jej resztą w spokoju i w pewności”. Natomiast w § II pisze, że „prawo suwerena do karania

za przestępstwa bierze się z konieczności obrony dobra ogólnego przed poszczególnymi uzurpatorami”, i dodaje, że bez tego prawa istniałby „stan wojny między jednostkami, który mógłby się przemienić w stan wojny między narodami. Stąd wymuszone zostało na ludziach, aby zrzekli się części swojej wolności; jest rzeczą pewną, że nikt nie chciał oddać w depozyt publiczny dużej części swojej wolności, lecz tylko tą niewielką jej część, która mogła mu zagwarantować obronę wynikającą ze zobowiązań innych. Suma tych minimalnych części wolności tworzy prawo karania”. W § III stwierdza on, że „tylko prawa mogą wyznaczać kary za przestępstwa, a moc ich stanowienia może mieć tylko ten prawodawca, który reprezentuje społeczeństwo zjednoczone umową społeczną”. Dodaje przy tym, że „kara wykraczająca poza granice ustalone przez prawa jest [...] niesprawiedliwa; tak więc sędzia nie może pod pretekstem swojej gorliwości lub mając na uwadze dobro publiczne, podwyższyć ustanowionej prawnie kary obywatelowi, który popełnił przestępstwo”. W podsumowaniu do § III Beccaria oświadcza, że zamierza dowieść, iż okrucieństwo kary jest bezużyteczne społecznie oraz że „owa surowość znajduje się w opozycji do cnót zrodzonych z oświeconego rozumu, który woli rządzić wolnymi i szczęśliwymi ludźmi, a także stoi w sprzeczności ze sprawiedliwością i naturą umowy społecznej”.

W § IV i § V występuje on przeciwko kierowaniu się nie literą prawa, lecz jego duchem („nic bardziej niebezpiecznego”, „duch praw będzie wynikiem dobrej lub złej logiki sędziego”, a „życie biedaków staje się ofiarą jego niewłaściwego rozumowania lub złego humoru”), oraz opowiada się za prawem pisanim i drukowanym („To właśnie druk rozwił ciemnego ducha kabaly i intryg”). Natomiast w § VI stwierdza, że „w interesie ogółu leży nie tylko to, aby nie popełniano przestępstw, ale także to, aby przestępstwa najbardziej szkodliwe były rzadsze. Zatem przeszkody powstrzymujące ludzi przed popełnianiem przestępstw powinny być tym większe, im bardziej te są sprzeczne z szeroko pojętym dobrem społecznym, oraz im ważniejsze są powody, dla których są one popełniane. [...] W tak nakreślonych ramach znajdziemy wszelkie możliwe czyny, sprzeczne z dobrem publicznym, nazywane wykroczeniami, które składają się na nieuchwytnie stopnie drabiny w malejącym porządku, to znaczy od najcięższych do najlżejszych. [...] Niejasność granic owej drabiny stworzyło pewną moralność, przeczącą prawnym rozporządze-

niom. Te z kolei, w aktualnym stanie rzeczy często przeczą same sobie i wzajemnie się wykluczają”; i dodaje: „mnogość istniejących praw naraża najmądrzejszego na kary najsurowsze; w konsekwencji pojęcia *wada* i *cnota* stają się nieokreślone”. W paragrafie tym Beccaria proponuje, aby do najcięższych przestępstw zaliczyć te, które „niszczą społeczeństwo”, to znaczy „zamachy przeciwko bezpieczeństwu i wolności obywateli” („Do tej grupy przestępstw należą nie tylko zabójstwa i kradzieże”, ale także „obraza majestatu” oraz naruszenie „honoru obywateli”). Do lżejszych przestępstw zalicza on pojedynki („mają one swoje źródło w anarchii”, a „najlepszą metodą jest karanie agresora, czyli tego, kto dał okazję do pojedynkowania się”). Za nimi umieszcza na tej swoistej drabinie te przestępstwa, które „zakłócają spokój publiczny obywateli, takie jak krzyki i bójki w miejscach publicznych, [...] fanatyczne kazania, które z łatwością wywołują ekscytacje ciekawskiego tłumu”. W kończącym to wyliczanie przestępstw § XI stawia on pytania: „Czy kara śmierci jest rzeczywiście korzystna i potrzebna dla bezpieczeństwa i ładu społecznego? Czy tortura i cierpienie są w istocie sprawiedliwe i czy rzeczywiście osiągają cel wyznaczony przez prawo? Jaki jest najlepszy sposób zapobiegania przestępstwom? Czy te same kary są tak samo użyteczne dla wszystkich we wszystkich czasach? Jaki mają one wpływ na zwyczaj?”

Na te i inne jeszcze istotne ze społecznego punktu widzenia pytania usiłuje on odpowiedzieć w kolejnych paragrafach swojej rozprawy. W § XII stwierdza, że „celem kary nie jest torturowanie ani też dręczenie istoty wrażliwej”, lecz „przeszkodzenie niegodziwemu człowiekowi w wyrządzeniu szkód swoim współobywatelom oraz odwieśnięcie go od wyrządzenia kolejnych szkód”. Dodaje przy tym: „rodzaj kary i sposób, w jaki zostanie ona wymierzona powinien być proporcjonalny do przewinienia oraz najskuteczniej i najbardziej trwale powinien wpływać na ludzkie dusze, będąc jednocześnie najmniej bolesnym dla ciała winowajcy”.

W paragrafie następnym zajmuje się on rolą świadków w procesie i ich wiarygodnością. Stwierdza tam m.in., że „wiarygodność świadka jest odwrotnie proporcjonalna do stosunków łączących go z oskarżonym” i „zmniejsza się wraz z tym, im bardziej okrutne jest przestępstwo lub też im bardziej nieprawdopodobne i trudne do uwierzenia są okoliczności, takie jak czary; bardziej prawdopodobne jest, że więcej osób będzie kłamać w przypadku oskarżenia o czary, bowiem trzeba założyć, że w kilku z nich

skupi się złudzenie”. W § XIV analizuje on poszlaki i dowody przestępstw oraz proponuje ich podział na doskonałe i niedoskonałe; „doskonałymi nazywam te dowody, które wykluczają możliwość, że oskarżony jest bez winy, a niedoskonałymi te, które takiej możliwości nie wykluczają”.

W § XVI Beccaria powraca do kwestii stosowania w postępowaniu procesowym tortur i stwierdza: „torturowanie jest bezowocne, bowiem wyznanie winy oskarżonego nie ma wówczas żadnej wartości”. Stawia tam również pytanie o społeczny cel kary i odpowiada: „strach pozostałych ludzi”. Dodaje przy tym: „ważne jest, aby każde ujawnione przestępstwo nie pozostało bezkarne”. Argumenty zwolenników stosowania tortur nazywa tam „śmiesznymi”, natomiast ich stosowanie „hańbą i plamą na cywilizacji” („Ten haniebnny krzyż prawdy jest pomnikiem istniejącym już w starożytności i dziką legislacją, która nazwana została *sądami bożymi*”). Powołuje się przy tym na „niezliczone przykłady niewinnych, którzy pod wpływem bólu spowodowanego torturami przyznali się do winy; nie ma narodu, ani stulecia, które nie dostarczałoby takich przykładów”.

Pewnego rodzaju podsumowaniem dwudziestu sześciu pierwszych paragrafów jest § XXVII (*O łagodności kar*) oraz § XXVIII (*O karze śmierci*). W pierwszym z nich została sformułowana generalna zasada, że o skuteczności kary decyduje nie jej surowość, lecz pewność poniesienia odpowiedzialności za popełnione przestępstwa – „jednym z największych hamulców przestępstw – stwierdza tam – nie jest okrucieństwo kary, lecz jej pewność. Pewność kary, nawet umiarkowanej, wywiera na skazanym większe wrażenie niż strach przed inną, jeszcze surowszą karą, z którą jednocześnie wiąże się nadzieję na bezkarność. Dlatego zło nawet najmniejsze, ale pewne, przestraszy zawsze umysły ludzkie [...]. Samo okrucieństwo kary powoduje, że im większe jest zagrożenie złem, tym większa jest odwaga, by przed nią uciec, stąd zamiast jednego przestępstwa popełnia się wiele innych. W czasach i państwach mających najokrutniejsze kary popełniono najbardziej krwawe i niehumanitarne zbrodnie, gdyż panował w nich ten sam duch zdziczenia, który kierował ręką ustawodawcy [...]. Na tronie duch ten dyktował okrutne, ale i nakazujące posłuszeństwo prawa niewolnicze”<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> „By kara była skuteczna, wystarczy, aby zło, które ona powoduje, przewyższało korzyści płynące z przestępstwa. Wszystko inne jest zbędne, jest aktem tyranii. [...] Wyobraźmy sobie dwa narody. W jednym z nich w drabinie kar za przestępstwa najsurowsza karą jest dożywotnie uwięzienie, natomiast w drugim łamanie kołem. Twierdząc,

Beccari przypisuje się postulat zniesienia kary śmierci. Problem ten postawił on w § XVIII, pytając: „Czy kara śmierci jest rzeczywiście potrzebna i sprawiedliwa w dobrze zorganizowanym kraju?”. Nie odpowiada na nie jednak w sposób jednoznaczny. Wyróżnia bowiem dwie takie sytuacje, w których „śmierć można uznać za konieczną” – taką, w której mimo pozbawienia wolności przestępcy „posiadałby takie powiązania i takie wpływy, że groziłoby to bezpieczeństwu państwa”, oraz taką, w której jego śmierć „byłaby jedynym środkiem powstrzymującym innych od popełnienia zbrodni”. W dalszej części tego paragrafu pisał jednak, że „doświadczenia wszystkich wieków pokazały, że ta najwyższa kara nigdy nie odstraszała ludzi chcących dokonywać zamachu na społeczeństwo, a przykład Rzymu i dwadzieścia lat panowania carycy moskiewskiej Elżbiety [chodzi zapewne o Katarzynę II – Z. D.] dała ojcom ludów znakomity przykład jej nieskuteczności [...]”<sup>19</sup>.

Autor tej rozprawy przedstawił w niej również pewne ogólne idee życia społecznego. Jedną z nich wyraża przekonanie, że życie to jest nieustanną walką ludzkich namiętności i tym trudniej jest nad nimi zapanować, im państwo jest większe. „Jest rzeczą niemożliwą – pisał – zapobieżenie nieładowi, towarzyszącemu powszechnej walce ludzkich namiętności. Wzrasta on w proporcji do liczby ludności oraz krzyżowania się prywatnych interesów, którymi nie sposób regularnie kierować dla pożytku publicznego. Jeśli spojrzysz na historię, to zobaczysz, że nieład wzrasta wraz z granicami cesarstwa i zmniejszają się w tym samym stosunku uczucia narodowe”<sup>20</sup>. Brak praw społecznych oraz egzekwujących je władz doprowadziłby do wielkiego chaosu. Rzecz w tym, aby były to prawa i władze rozumne. Oznacza to – poza wszystkim innym – że będą

---

że zarówno w pierwszym, jak i w drugim narodzie strach przed najwyższą karą będzie odczuwany w takim samym stopniu”. Tamże, s. 77 i nn.

<sup>19</sup> Stefano Rodotà, autor wstępu do cytowanego tutaj wydania rozprawy *O przestępstwach i karach*, uważa, że o nowatorstwie i śmiałości myślenia autora tego dzieła świadczy nie tyle występowanie przeciwko karze śmierci, ile występowanie z jednej strony przeciwko dosyć powszechnie wówczas stosowanym w śledztwie torturom oraz długości procesów i prewencyjnych aresztów, natomiast z drugiej – występowanie w obronie wolności osobistej, równości wobec prawa i dostrzeganie społecznych okoliczności popełniania przestępstw (np. nędza). Najbardziej godne uwagi jest – zdaniem tego autora – postrzeganie przez Beccari „relacji społecznych jako pewnej całości, która powinna podlegać prawu”.

<sup>20</sup> Tamże, s. 21.

one prawami powszechnie obowiązującymi i korzystnymi dla większości obywateli. Stąd już jest stosunkowo niedaleko do tych idei, które zostały wypisane na sztandarach Wielkiej Rewolucji Francuskiej oraz stały się inspiracją do obalenia w tym i w innych krajach *ancien régime'u*.

#### 4. Vincenzo Cuoco

Vincenzo Cuoco można uznać za filozofującego historyka lub też – co być może jest bliższe prawdy – historyka z pewną skłonnością do ogólniejszej refleksji. Studia prawnicze ukończył na uniwersytecie w Neapolu i przez kilka lat wykonywał w tym mieście zawód adwokata. Po zajęciu przez Francję Neapolu wstąpił do armii francuskiej i próbował (bez powodzenia) uzyskać jakąś posadę w nowej administracji. Po uwolnieniu tego regionu Włoch spod francuskiej okupacji został aresztowany, postawiony przed sądem i skazany na 20 lat wygnania. Udał się najpierw do Francji, a później Sabaudii i Piemontu. Opanowanie przez wojska napoleońskie północnych Włoch umożliwiły mu zamieszkanie w Mediolanie. Związał się tam z zespołem pisma „Redattore Cisalpino”, przekształconego później w „Giornale Italiano”; w 1803 r. został jego redaktorem naczelnym. W tym profrancuskim dzienniku zamieszczał również swoje artykuły i recenzje. W 1801 r. opublikował trzytomowy *Szkic historyczny o rewolucji neapolitańskiej 1799 r. (Saggio storico sulla Rivoluzione napoletana del 1799)*. Natomiast w latach 1804–1806 opublikował serię artykułów pt. *Platon we Włoszech (Platone in Italia)*.

Lata 1805–1810 to okres sporych zmian we Włoszech. Były one związane z wojną prowadzoną przez Francję z trzecią koalicją antynapoleońską. Po zwycięstwie Napoleona w 1805 r. nad wojskami austriackimi i zawarciu przez niego pokoju z Austrią w Preszburgu (dzisiejsza Bratysława) praktycznie przejął on kontrolę nad włoskimi królestwami i księstwami. Mediolan stał się stolicą Królestwa Włoch. Dla Cuoco był to okres starań o rządową posadę najpierw w Mediolanie, a gdy okazały się one bezskuteczne – w stolicy Królestwa Neapolu; otrzymał tam stanowisko w Sacro Real Consilio (był to organ sądowniczy). W 1807 r. został członkiem Komisji ds. Kodeksu Cywilnego oraz stanął na czele Komisji ds. Urzędników Sądowych. Stanowiska te wiązały się ze sporym



uposażeniem oraz honorami. Zasiadający na neapolitańskim tronie Joachim Murat potrafił docenić profrancuskie zaangażowanie Cuoco i nie tylko wyróżniał go odznaczeniami, ale także powołał najpierw (w 1809 r.) w skład Komisji ds. Reformy Oświaty, a później (w 1812 r.) powierzył mu stanowisko dyrektora Skarbu Królewskiego. Z tego okresu życia Cuoco pochodzą jego pisma poświęcone edukacji, melioracji oraz kwestiom zalesiania. Napisał wówczas również wiele artykułów do „Corriere di Napoli” oraz „Monitore dell Due Sicilie”.

Stosunkowo najbardziej uwikłany w ówczesną politykę jest jego *Szkic historyczny*. Titone porównuje go do *Refleksji nad rewolucją we Francji* (*Reflections in the revolution in France*) Edmunda Burke’a oraz do *Rozważań nad Francją* (*Considerations sur la France*) Joseph’a de Maistre’a. Niewykluczone, że Cuoco znał oba dzieła, jednak w swoim *Szkiecie* nie był aż tak krytyczny jak jego poprzednicy wobec tych, którzy najpierw doprowadzili do wybuchu rewolucji francuskiej, a później sprawili, że pociągnęła ona za sobą aż tyle ofiar. Przede wszystkim starał się tłumaczyć te wydarzenia obiektywnymi uwarunkowaniami – różnymi dla Francji i dla Królestwa Neapolu. Przykładem takich różnic jest dla niego życie religijne w obu krajach. W pierwszym z nich istniało wiele różnych sekt, natomiast drugi z nich „był dumny z tego, że nie pojawiała się w nim nigdy żadna sekta czy herezja”; zdaniem Cuoco nie dlatego ich nie było, że tak gorliwie działało tam inkwizycyjne sądownictwo, lecz dlatego, że jego mieszkańcy oznaczali się „brakiem energii moralnej” niezbędnej do pojawienia się ducha buntu. Do tego dochodziła jeszcze ich „mądra ostrożność”, brak skłonności do fanatyzmu oraz niechęć do abstrakcjonizmu, jaki – jego zdaniem – występował nie tylko we Francji, ale także w Anglii, a nawet w Ameryce. Wszystko to sprawiło, że neapolitańska rewolucja 1799 r. nie mogła zakończyć się powodzeniem; mimo że w królestwie tym dwór był siedliskiem „podłości i perfidii”, a ministrowie oraz generałowie „nieporadni i tchórzliwi”.

Zarówno w tym dziele, jak i w artykułach drukowanych na łamach „Giornale Italiano” Cuoco głosił tezę, że nie można dokonać niczego wielkiego bez wielkich ludzi. W jednym z tych artykułów stwierdził, iż „naród, który nie ma przewodników, szybko traci jakiegokolwiek znaczenie”<sup>21</sup>. W *Platonie we Włoszech* dodawał, że na niewiele narodowi zdają się

<sup>21</sup> Por. V. Cuoco, *Scritti vari di V.C.*, Bari 1924, s. 29 i nn.

światli przewodnicy, jeśli będzie on niewykształcony – przynajmniej na tyle, aby rozumieć stanowione przez tych pierwszych prawa oraz reagować na ich ewentualne błędy.

Ta sama idea pojawia się w jego pochodzących z 1799 r. sześciu *Fragmentach listów do Vincenzio Russo* (*Frammenti di lettere dirette a Vincenzio Russo*)<sup>22</sup>. Pisząc o zadaniach prawodawców, Cuoco stwierdza tam, że ich głównym celem powinno być sprawienie, aby „naród czuł się szczęśliwy i aby kochał swoje szczęście”. Na przeszkodzie do jego realizacji stają nie tylko „zuchwali zbrodniarze”, ale prości i niewykształceni ludzie, którzy mają swoje przyzwyczajenia i ograniczenia. Prawodawcy muszą się z nimi liczyć, podobnie zresztą jak muszą brać pod uwagę miejscowe tradycje w zakresie rządzenia i samorządności. Jego zdaniem słabością projektu Pagano okazało się właśnie to, że odwoływał się on nie do tych ostatnich, lecz do francuskiej konstytucji z 1795 r.

Nie chodziło mu o to, aby powielać te tradycje, lecz o to, aby je rozwijać i poprawiać, eliminując z nich to, co jest złe. Do takich szkodliwych elementów neapolitańskiej tradycji zaliczył występującą w urzędach korupcję, centralizm i indywidualizm mieszkańców tego królestwa. W jednym z tych *Fragmentów* napisał: „Przemierzylem część wybrzeża adriatyckiego i nie ma tam prawie ani jednego mieszkańca, który nie miałby w zamyśle utworzenia portu [...]; nie ma też ani jednego takiego, który by pewnego dnia chociażby nie zaczął go budować”. Natomiast na temat owego centralizmu napisał, że „od kiedy władza ulokowała się w zarządzie miejskim, ostygł duch publiczny. Zarząd troszczył się o wszystko, ale chcąc zrobić wszystko, albo nie zrobił niczego, albo też zrobił wszystko źle”. Z kolei przykładem korupcji jest dla niego budowa dróg w tym królestwie; wydano na ten cel ogromne sumy, ale nie zrobiono niczego, bowiem „architekci i urzędnicy podatkowi pochłaniali wszystko”. Jedną z największych słabości tego królestwa było to, że poza Neapolem nie było w nim żadnego innego liczącego się miasta („prowincja ta nie jest niczym innym jak tylko pustynią”).

---

<sup>22</sup> Zapiski te powstały w związku z przygotowywanym przez członka rządu republikańskiego w Neapolu Mario Francesco Pagano projektem konstytucji. Polemizując z tym projektem, jednocześnie uważał jego autora za jednego z bardziej światłych Włochów w tamtym czasie – o dziele F.M. Pagano pt. *Proces kryminalny* napisał (w *Platonie we Włoszech*), iż jest to „jedna z najlepszych książek na ten temat”

W trzecim z tych *Fragmentów* przedstawił on swoją propozycję ustroju politycznego. Ustrój ten nazywa „despotyzmem prawa”; dodajmy: prawa konstytucyjnego. Jego realizatorami mają być władze miejskie oraz oświecony monarcha. Zadaniem tego ostatniego jest – jak zresztą każdego króla w monarchii konstytucyjnej – nie tyle rządzenie, ile odgrywanie roli mediatora między różnymi „ambicjami” obywateli, oraz – co w tym przypadku Cuoco uznał za szczególnie ważne – „wyliminowanie lub zredukowanie klasy średnich urzędników, adwokatów i ludzi pióra”. Wymienione tutaj grupy społeczne nazywał on „pasożytami królestwa”, przejadającymi „czwartą część jego bogactwa”. W późniejszych latach za takich światłych monarchów uznał on zarówno Napoleona Bonaparte, jak i panującego z jego woli w Królestwie Neapolu Joachima Murata.

W napisanym w konwencji literackiej *Platonie we Włoszech* nawiązuje on do popularnych w tamtym czasie relacji z podróży, jakimi we Francji były np. *Listy perskie* Monteskiusza<sup>23</sup>. Ich autor nie występuje jednak w tym dziele w roli podróżnika, lecz sprawozdawcy z zawartości znalezionej jakoby rękopisu greckiego, na który składają się listy między Platonem i młodym Kleobulosem. Z listów tych wynika, że starożytna kultura Italików (mianem tym określa on mieszkańców Włoch) nie tylko że w niczym nie ustępowała kulturze greckiej, ale wręcz ją pod niejednym względem przewyższała. To, że w późniejszym okresie doszło do jej upadku, jest następstwem tych samych procesów historycznych, które były udziałem Grecji, to znaczy walki politycznych ugrupowań, dojścia do głosu skrajnych poglądów, a nade wszystko niszczącej społeczne więzy „ślepej chciwości” – „córką niepowściągliwości, skłaniającej do widzenia w bliźnim nie przyjaciela, który może pomóc w potrzebie, lecz sługę, od którego domaga się zaspokojenia swoich kapryśków i kradnie mu najpierw jego mienie, czyli ręce, a w końcu samo życie”<sup>24</sup>. Chciwość ta okazuje się jednocześnie „matką” takiej najbardziej wyniszczającej ludzkość plagi społecznej, jaką jest korupcja; za jej sprawą „szlachetnie urodzeni stali się ciemieżycielami, a lud stał się nietolerancyjny”. Na pytanie, jak temu złu można zaradzić, Cuoco odpowiada, że najpierw musi być odkryta

<sup>23</sup> G. Natali sugeruje, że pierwowzorem dla tego dzieła były *Podróże Platona po Włoszech* o. Edwardo Corsiniego. Por. G. Natali, *Cultura e poesia in Italia nell'età napoleonica*, Torino 1930.

<sup>24</sup> V. Cuoco, *Platon in Italia*, in *Scritti vari*, w: tenże, *Scritti vari...*, s. 159 i nn.

prawda o naturze ludzkiej, później prawda o narodzie włoskim, a w końcu prawdy te winny być upowszechnione poprzez właściwie prowadzoną edukację publiczną.

Jego sugestie na temat tej edukacji pojawiają się zarówno w *Platonie we Włoszech*, jak i *Szkicu historycznym*, w napisanym na zlecenie Murata *Rapportie* (o stanie oświaty w Królestwie Neapolu) oraz w artykułach publikowanych na łamach „Giornale Italiano”. W mniejszym stopniu interesowały go związane z nią kwestie organizacyjne i administracyjne, natomiast w większym ideowe, w tym zwłaszcza narodowe. W jego przekonaniu w edukacji publicznej powinno się generalnie kształtować „ducha” pracy i zawodowej aktywności („Celem wiedzy jest działanie”), a ten z kolei powinien się łączyć z „duchem” narodowej dumy zarówno z osiągnięć przodków, jak i z tego, co reprezentują współczesne pokolenia. W *Platonie* wyznawał, że „podziwia obyczaje Włochów, gdyż wyrażają i podsycają siłę ducha przodków”, natomiast w jednym z zamieszczonym na łamach „Giornale Italiano” artykułów napisał, iż „Włoch przewyższa lub na pewno jest na równi z osobnikiem każdego innego narodu” – jego główną słabością jest jednak to, że nie chce lub nie potrafi się zjednoczyć z innymi Włochami. W *Platonie* m.in. stwierdza: „jeśli Włosi będą podzieleni, to będą walczyć aż do wyniszczenia się. [...] Jeśli będą zjednoczeni, to będą ustanawiać prawa dla wszechświata”.

Titone, analizując program edukacyjny Cuoco, zwraca uwagę na występowanie w nim takich nowoczesnych elementów, jak postulat równouprawnienia w kształceniu kobiet i mężczyzn, wprowadzenie bezpłatnego szkolnictwa publicznego (na szczeblu podstawowym) czy uniezależnienia go od Kościoła („Cuoco był zwolennikiem rozdziału Kościoła od państwa”). Jednak jego ocena osób prześladowanych przez Kościół nie jest jednoznaczna. Potwierdzeniem tego są jego uwagi na temat Giulio Cesare Vaniniego. W *Szkicu historycznym* napisał, że „charakter tego mężczyzny był szczególny. Łączyła się w nim niesamowita ambicja i okrucieństwo. [...] Każda sprawa, której się podejmował, była ogromna, ale on zawsze chciał, aby była największa ze wszystkich. [...] Spojrzenie Vanniego było zawsze skoncentrowane na nim samym, kolor twarzy bezlitosny [...], krok nieregularny, prawie w podskokach, jak krok tygrysa; wszystkie jego działania miały na celu wprawienie w osłupienie i przejęcie innych lękiem”<sup>25</sup>. To niepochlebne świadectwo wystawione

<sup>25</sup> Por. V. Cuoco, *Saggio storico sulla Rivoluzione napoletana del 1799*, d’Ajala 1861, s. 34 i nn.

Vanniniemu można by tłumaczyć jego niechęcią do skrajności (ma to być jedna z wad Włochów); można by, gdyby nie jego uwagi deprecjonujące umiarkowanie (w rodzaju: „umiarkowany mędrzec jest osobą zupełnie obłąkaną”). Takich sprzeczności w jego pismach jest więcej.

# Bibliografia

## Teksty źródłowe

- ALBERTI L. B., *Della pittura*, Firenze 1950.
- ALBERTI L. B., *I libri della famiglia*, Torino 1969.
- ALBERTI L. B., *Książ dziesięć o sztuce budowania*, Warszawa 1960.
- AUGUSTYN ŚWIĘTY, *Państwo Boże*, Kęty 1998.
- BECCARIA C., *Dei delitti e delle pene*, Milano 2005.
- BUFFON G. L., *Oeuvres complètes*, t. 1–23, Paris 1833–1834.
- CAMPANELLA T., *Państwo Słońca*, Warszawa 1954.
- CONDORCET A. N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957.
- CUOCO V., *Saggio storico sella Rivoluzione napoletana del 1799*, d'Ajala 1861.
- CUOCO V., *Scritti vari di V.C.*, Bari 1924.
- D'ALEMBERT, *Wstęp*, w: *Encyklopedia czyli słownik rozumony nauk, sztuk i rzemiosł*, Warszawa 1954.
- DIDEROT D., *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953.
- Encyklopedia czyli słownik rozumony nauk, sztuk i rzemiosł*, Warszawa 1954.
- Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Nowicki, Warszawa 1967.
- GALILEI G., *Dialog o dwu najważniejszych układach świata: ptolemeuszowym i kopernikowym*, Warszawa 1962.
- GIANNONE P., *Il Triegno, a cura di Parente*, Bari 1940.
- GIANNONE P., *Vita scritta da lui medesimo*, Napoli 1905.
- GREGORIO R., *Considerazioni sopra la storia di Sicilia*, w: *Opere scelte*, Palermo 1851.
- HERDER J. G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. I i II, Warszawa 1962.
- HOBBS T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954.
- HOLBACH P. T., *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. I i II, Warszawa 1957.

- HUME D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I i II, Warszawa 1963.
- KOLLATAJ H., *Wybór pism naukowych*, Warszawa 1953.
- LA METTRIE J. O., *Człowiek – maszyna*, Warszawa 1984.
- LOCKE J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I i II, Warszawa 1955.
- MACHIAVELLI N., *Istorie fiorentine*, w: *Opere complete*, vol. VII, Milano 1962.
- MACHIAVELLI N., *Wybór pism*, Warszawa 1972.
- MAUPERTIUS P. L., *Vénus physique*, w: *Oeuvres*, Lyon 1768.
- MONTESQUIEU CH., *Listy perskie*, Warszawa 1951.
- MONTESQUIEU CH., *O duchu praw*, t. I i II, Warszawa 1957.
- MURATORI L. A., *Della pubblica felicità*, Bologna 1941.
- MURATORI L. A., *Rerum italicarum scriptores*, Milano 1738.
- Opuscoli di Autori siciliani*, Palermo 1776.
- PALMIERI N., *Somma della Storia di Sicilia*, w: *Opere complete edite ed inedite*, Palermo 1883.
- PETRARKA F., *Wybór pism*, wybór, wstęp i komentarze K. Morawski, Wrocław 1982.
- PICO DELLA MIRANDOLA G., *O nyobrażni*, Kraków 1995.
- POMPONAZZI P., *O nieśmiertelności duszy*, opracował, wstępem poprzedził oraz przypisami opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1980.
- ROSMINI DE C., *Dell'istoria di Milano*, vol. I, Milano 1820.
- ROUSSEAU J. J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956.
- SCIENÀ D., *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, Palermo 1856.
- STASZIC S., *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I i II, Warszawa 1954.
- VASARI G., *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, wybrał, przetłumaczył wstępem i objaśnieniami opatrzył K. Estreicher, Warszawa 1979.
- VICO G., *Nauka nowa*, Warszawa 1966.
- VOLTAIRE, *Oeuvres historiques*, Paris 1957.
- WOLTER, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956.
- WOLTER, *Powiastrki filozoficzne*, Warszawa 1985.

## Opracowania

- ADAM A., LERMINIER G., MOROT-SIR É. (red.), *Literatura francuska. Od początków do końca XVIII wieku*, Warszawa 1974.
- BASZKIEWICZ J., *Historia Francji*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2004.



- BEDNARCZYK A., *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*, Warszawa 1984.
- BURCKHARDT J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991.
- BOROWSKI A., *Renesans*, Kraków 2002.
- BURKE P., *Kultura i społeczeństwo w renesansowych Włoszech*, Warszawa 1991.
- CROCE B., *La letteratura italiana nel Settecento*, Bari 1949.
- CROMBIE A. C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Warszawa 1960.
- CZAPLIŃSKI W., GALOS A., KORTA W., *Historia Niemiec*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1981.
- DUBY G., MANDROU R., *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*, Warszawa 1967.
- GARIN E., *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969.
- GIEROWSKI J. A., *Historia Włoch*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986.
- HAZARD P., *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972.
- KLEINER J., *W kręgu historii i teorii literatury*, Warszawa 1981.
- KONDYLIS P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München 1981.
- KRASUSKI J., *Historia Niemiec*, Warszawa 2004.
- KRISTELLER P. O., *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985.
- KROŃSKI T., *Kant*, Warszawa 1966.
- KUMOR B., *Historia Kościoła*, część 6, Lublin 1985.
- LE GOFF J., *Człowiek średniowiecza*, Warszawa 2000.
- LE GOFF J., *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997.
- LESSING G. E., *Dzieła wybrane*, t. I i II, Warszawa 1959.
- ŁEMPICKI S., *Wiek złoty i czasy romantyzmu w Polsce*, Warszawa 1992.
- ŁEMPICKI Z., *Wybór pism*, Warszawa 1966.
- MACAULAY TREVELYAN G., *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961.
- MANNHEIM K., *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.
- NATALI G., *Cultura e poesia in Italia nell'età napoleonica*, Torino 1930.
- NOWICKI A., *Giordano Bruno*, Warszawa 1979.
- NOWICKI A., *Vanini*, Warszawa 1987.
- OELLERS R., STEEGERS R., *Spotkajmy się w Weimarze. Literatura i życie za czasów Goethego*, Poznań 2004.
- POPPER K. R., *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 2006.
- PROCACCI G., *Historia Włochów*, Warszawa 1983.

- RAHNER K., VORGRIMLER H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- RANKE VON L., *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, t. 1 i 2, Warszawa 1974.
- ROPS D., *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 1969.
- ROSSI P., *Filozofowie i maszyny*, Warszawa 1978.
- RUGGIERO R., *Miedzy dwoma kryzysami. Włochy Renesansu*, Warszawa 1978.
- SPINK J. S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, Warszawa 1974.
- TITONE V., *La storiografia dell’illuminismo in Italia*, Mursia 1969.
- TREVELYAN G. M., *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961.
- WEBER M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1996.
- WOLFF-POWĘSKA A., *Niemiecka myśl polityczna wieku oświecenia*, Poznań 1988.
- ZINS H., *Historia Anglii*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001.